VOLUMEN I

THINKING THOMISM

COLECCIÓN DE ENSAYOS SOBRE TOMISMO

JADER J. IBARRA

Contenido

introducción 5
El motor inmóvil, respuesta a una objeción a la primera vía tomista 6
La doctrina de la Simplicidad divina 15
Van Til contra Aristóteles, Aquino y Aristóteles contra Van Til 20
Sobre el Cientificismo 34
Breve comentario sobre David Hume 40
Potencia activa y Potencia pasiva 42
Zenón de Elea, de la potencialidad a la actualidad 45
Los milagros y la omnipotencia de Dios 49
Respuesta a Graham Oppy 53
¿Teísmo clásico, Teísmo neoclásico? 62
Es pecado matar animales? 68
¿Por qué las cosas naturales no tienen su capacidad de existir de forma incorporada? 70
La ciencia y la causalidad esencialmente ordenada 72
Los objetos naturales y sus potencias intrínsecas 76
Breve reflexión acera del Movimiento y la existencia de Dios 79
Objeción 1: La omnisciencia de Dios 82
Objeción 2: la paradoja de Russell y Dios 85
Objeción 3: la ley de inercia de Newton y Dios 91
El alma y la materia ¿qué es el alma? 100
Objeciones al teísmo contestadas por el tomista Edward Feser 106

Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino................ 122
La primera vía: la vía del movimiento 138
La segunda vía: la vía de las causas eficientes 143
La tercera vía: la vía de la contingencia 149
Bibliografía recomendada: 120 libros de tomismo 154

introducción

Este volumen es una colección de ensayos y extractos sobre el tomismo, todos publicados en la página de Facebook y en el blog Thinking Thomism. No pretende ser ordenado y sistemático en los temas, ya que todos los ensayos han sido publicados en el Blog y la página esporádicamente sin ningún orden. Sin embargo, hay que decir que los temas tratados se centran principalmente en cuestiones filosóficas más que teológicas.

El motor inmóvil, respuesta a una objeción a la primera vía tomista

"Si el primer motor inmóvil es Dios, ¿cómo pudo mover sin ser movido?": esta es una objeción que algunas veces podemos encontrar contra la primera vía de Santo Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios. Esta vía parte del hecho del movimiento para deducir la existencia de un "Primer motor inmóvil", es decir, un ser, el cual se identifica con Dios, que es causa del movimiento de los demás pero que no es movido por otro.

Ahora bien, para más precisión, la objeción puede entenderse en dos sentidos:

1) Que el Primer motor inmóvil debería experimentar un movimiento (lo cual lleva a contradicción) al ser el fundamento del movimiento de los motores móviles. Por ejemplo, para que cuatro ruedas muevan un auto de un lugar A a un lugar B, es estrictamente necesario que estas ruedas se encuentren en movimiento. Asimismo, si queremos mover una piedra tenemos que mover nuestro cuerpo. Entonces, ¿el Primer motor inmóvil no debería ser igual?

2) Que el concepto de "motor inmóvil" que mueve no tiene sentido porque por definición algo inamovible no puede actuar. O sea, ¿cómo algo "inmóvil" puede mover?, ¿acaso no es contradictorio el concepto de "motor inmóvil que mueve"?

Puede hallarse una diferencia entre ambos sentidos. El primero parece indicar que ciertamente el hecho de mover o, para ser más técnicos, el hecho de actualizar un potencial, también es una forma de experimentar un cambio. Por lo tanto, si Dios es el actualizador de las potencialidades de la materia, debe moverse así mismo, esto es, se actualiza un potencial intrínseco en Él. El segundo tipo de objeción, es más bien una forma de decir que el concepto de motor inmóvil que mueve es intrínsecamente absurdo pues si el Primer motor no se mueve entonces no actúa de ningún modo. Creo que se nota la diferencia, aunque es sutil. Una es una forma de decir que si X mueve a P, X debe moverse paralelamente. La otra es una forma de decir que ese motor inmóvil está ahí pero no puede actualizar ningún potencial dado que es inmóvil, así que no podría tomarse como el ser que se constituye como el fundamento del movimiento de los demás seres. En cualquiera de los dos casos puede mostrarse que no hay coherencia en la objeción. Veamos las razones de ello.

Respecto a la forma 1 de la objeción

Esta no es más que una forma de mostrar ignorancia en cuanto a los conceptos aristotélicos. Una ignorancia que pretende traducirse como "objeción". Lo primero que tenemos que entender es que no es un ataque a las premisas del argumento de la primera vía de Aquino o del argumento Aristotélico, por lo que podemos dar un salto hacia la justificación de las mismas y decir que efectivamente todas las cosas en el universo están en

movimiento. Movimiento en términos aristotélicos se refiere al cambio. Y movimiento o cambio es el paso de la potencialidad a la actualidad. Pero nada puede pasar de la potencialidad a la actualidad si no es por algo en un estado de actualidad. Por ejemplo, es el fuego que está caliente el que lleva a la madera a ser cenizas. También puede pensar en un escritor que piensa en escribir un libro de poesía y que luego plasma sus ideas en papel. Tanto la madera como el papel en blanco, pasan de la potencialidad a la actualidad (cenizas, papel escrito), pero en virtud de algo que ya se encuentra en acto (el fuego caliente, el escritor con la idea). Pero recordemos que si todas las cosas en el universo están movimiento y esencialmente la materia lo está también (porque lo que es verdad para la madera que se hace cenizas, para un conjunto de ideas poéticas que luego se plasman en un libro, o un café que tiene la potencialidad de estar frío, es verdad para cualquier tipo de cosa material) tenemos que remitirnos a un actualizador puramente real que es la causa del cambio de todas las cosas, pero que en sí mismo carece de potencialidades. Este ser sería el fundamento ontológico del cambio de los demás seres. Ahora, la esencia de una cosa es justamente lo que la convierte en el tipo de cosa que es. De este modo, comprender la "humanidad" es comprender la esencia de los seres humanos, aquello que nos hace humanos, así como captar la "triangularidad" es comprender la esencia de los triángulos, lo que los hace triángulos. Pues bien, lo que plantea el tomismo es que la esencia del universo se puede identificar con la materialidad del mismo, la cual ciertamente recibe la actualización de su potencial por algo distinto que está en un estado de actualidad. Y

este es Dios, Aquel en el cual la esencia y la existencia son cosas idénticas, de modo que no tiene ningún tipo de potencialidades. Es acto puro.

Entendido esto, tenemos que unas ruedas que mueven a un auto de un lugar A a un lugar B en sí mismas están experimentando un cambio para poder mover. Así también el conductor, moviendo sus brazos para dirigir el auto, experimenta él mismo un cambio porque necesita pasar de lo potencial a lo actual. Cito al filósofo tomista Edward Feser, Ph. D. por la Universidad de California de Santa Bárbara considerado por National Review como "uno de los mejores escritores contemporáneos sobre filosofía": "Ahora, nótese que a menudo lo que es verdad de la cosa que está cambiando también lo es de la cosa que la hace cambiar. La frialdad del aire en la habitación enfría el café. Pero la frialdad del aire era en sí misma meramente potencial hasta que el aire acondicionado la actualizó. (…) Entonces, cuando algo causa un cambio a veces es porque está experimentando un cambio en sí mismo; y cuando ese es el caso, ese cambio también requiere un cambiador. O, de nuevo, para poner las cosas de forma menos coloquial pero más precisa, a veces cuando se actualiza un potencial, lo que se actualiza es algo que ha pasado de potencial a actual; y cuando ese es el caso, debe haber algo más que hizo que eso sucediera. Nótese que no dije que todo lo que causa un cambio debe estar experimentando un cambio en sí mismo. Eso no se sigue de nada de lo dicho hasta ahora, y como veremos, no es cierto. El punto es más bien que si algo que causa un cambio está experimentando un cambio en sí mismo, entonces ese cambio requiere de un

cambiador propio. Así, a veces tenemos una serie de cambiadores y cosas cambiadas. La frialdad del café fue causada por la frialdad del aire circundante, que fue causada por el aire acondicionado, que se encendió cuando se presionó el botón apropiado. (…) Un potencial fue actualizado por otro, que a su vez fue actualizado por otro, que fue actualizado por otro" (1).

Pues bien, como vimos, se ha recalcado la trivialidad y la incoherencia de la objeción pues no es necesariamente cierto que todos los actualizadores experimenten un cambio. Dios, al ser el actualizador puramente actual, no experimenta ningún cambio. Carece de potencialidades y, por lo tanto, puede generar cambios sin ser cambiado. A menos que digamos que también tiene potencialidades. Sin embargo, eso solo sería una forma de llevar la cuestión un paso más atrás pues no nos responde la pregunta "¿Cuál es el fundamento que explica el cambio?". Si ese motor inmóvil tiene potencialidades, no es en realidad un motor inmóvil y habría que explicar esas potencialidades remitiéndonos a una causa distinta. Pero es absurdo postular una regresión infinita de motores porque ello haría imposible explicar la existencia de los seres. Como dice Santo Tomás: "Todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a este otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un Primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por

consiguiente, es necesario llegar a un Primer motor que no sea movido por nadie, y este es el que todos entienden por Dios” (2).

Y, para terminar esta respuesta, tenemos que aunque el argumento comienza preguntando qué explica los cambios que observamos en el mundo que nos rodea, pasa a la pregunta de qué explica la existencia, en cualquier momento, de las cosas que sufren cambios. Entonces, el retroceso de los actualizadores que nos interesa en última instancia es un retroceso de los actualizadores de la existencia de las cosas. De este modo, el primer actualizador de la serie es “Primero” en el sentido de que puede actualizar la existencia de otras cosas sin que su propia existencia deba actualizarse.

Respecto a la forma 2 de la objeción

Aquí no hay mucho que decir más allá de que esta “objeción” es una equivocación apresurada al tomar los conceptos aristotélicos sin prestarles la atención necesaria. Ciertamente no existe ningún problema en el concepto de motor inmóvil que mueve, ya que la inmovilidad se refiere a la carencia absoluta de potencialidades. Debe describirse el cambio como la actualización de un potencial y Dios es actualidad pura. No posee potencialidades, y si carece de potencialidades, entonces no cambia. Por lo tanto, el escéptico que afirma “el motor inmóvil no puede actuar porque es inmóvil” no está tomando en cuenta estos aspectos importantes. Quizás pueda replicar “La carencia de potencialidades es una forma de inmovilidad absoluta”, pero no se

encontraría más justificado en esta respuesta que en su argumento inicial pues igual cae en el absurdo. Presupone que el motor inmóvil es sólo un objeto abstracto sin intencionalidades, pero ese no es el tipo de ser que concluye el argumento aristotélico pues si seguimos correctamente las premisas hasta su conclusión, con todo lo que implica cada paso, el Primer motor inmóvil debe tener necesariamente atributos como inteligencia, perfección, bondad, omnipotencia, omnisciencia, etc. En suma, Dios.

Entonces, Dios no se mueve al crear. Sería un tanto inverosímil pensar en un Dios que "está" en la eternidad (ausencia de espacio y tiempo) y que se mueve. Sin embargo, siendo omnipotente, perfectamente puede crear sin necesidad de moverse o de experimentar algún tipo de mutación o cambio, siendo que la creación es ex nihilo (de la nada). Pienso que podemos representarlo con la analogía de un pintor omnipotente que plasma su idea en un cuadro sin necesidad de tomar una brocha e impregnarla de pintura. Lo haría con tan solo pensarlo. Pero si el pintor no es omnipotente no podría hacerlo, necesitaría tomar la brocha, empaparla, y mover su brazo. ¿Pero cuál es la limitación de un Dios omnipotente? No tiene limitaciones, puede hacer todo lo lógicamente posible, y no se ha probado que la creación ex nihilo sea lógicamente imposible, más bien es necesaria de acuerdo a la inferencia lógica del argumento aristotélico del movimiento. Aquí cabe citar de nuevo a Edward Feser en referencia a la objeción de que el Primer motor inmóvil no tiene por qué ser un actualizador puramente real: "Dado que las premisas de este

argumento son verdaderas y que la conclusión se sigue lógicamente de ellas, se sigue que la conclusión es verdadera y, por lo tanto, coherente. En consecuencia, no es suficiente insistir en que la conclusión debe ser falsa; uno tiene que mostrar específicamente que una de las premisas es falsa o que la conclusión no se sigue. De lo contrario, uno debería admitir que el argumento muestra precisamente que un actualizador puramente actual es realmente posible después de todo" (3).

En este caso, la creación ex nihilo, así como la existencia de un Primer motor puramente actual, se hace necesaria e inevitable. No puedes negarlo si previamente no has derrumbado las premisas del argumento. Y hemos visto que las objeciones presentadas no le hacen ni cosquillas a las premisas una vez que se entiende bien el argumento aristotélico. Así que Dios crea ex nihilo desde su voluntad y no necesita efectuar algún tipo de movimiento. Santo Tomas de Aquino aclara este punto: "No solo hay que analizar el origen de un ser particular de otro particular, sino también el origen de todo ser de la causa universal, que es Dios. Este origen lo llamamos creación. Lo que se origina por generación particular no se presupone en tal generación; como al engendrarse un hombre, antes no era tal hombre, sino que del no-hombre se hace el hombre (…). La nada es igual a la negación de todo ser. Por lo tanto, como la generación del hombre se hace a partir del no-ser que es no-hombre, así también la creación, que es generación de todo ente, se hace a partir del no-ser que es la nada" (4). Esto va en línea con lo que declara la Escritura (esto como referencia, no es mi interés aquí basarme en la Biblia como medio probatorio):

“Por la palabra del Señor fueron creados los cielos, y por el soplo de su boca, las estrellas” (Salmo 33:6); “Porque Él dijo, y fue hecho; Él mandó, y existió” (Salmo 33:9); “Por la fe entendemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve provino de lo que no se ve” (Hebreos 11:6).

Conclusión.

La primera forma de la objeción se ha contestado argumentando que mover no implica necesariamente un cambio intrínseco. Dios, al ser motor inmóvil, carece de potencialidades y, por lo tanto, no cambia. La segunda forma de la objeción se ha contestado argumentando que solo es una forma de equivocación respecto a los términos aristotélicos, y que en realidad la inmovilidad del primer motor (que es Dios) se refiere a la carencia de potencialidades y que esa carencia de potencialidades no significa que sea una especie de objeto abstracto eterno sin intencionalidad, sino que necesariamente debe ser omnipotente. Además, debe tener voluntad propia y, en consecuencia, puede perfectamente crear ex nihilo (5).

Referencias:

1. Edward Feser, Five Proofs of the Existence of God, Ignatius Press, San Francisco, 2017, pp. 19-20.
2. Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ia, q. 2, art. 3, rpta.
3. Edward Feser, Five Proofs of the Existence of God, Ignatius Press, San Francisco, 2017, p. 67.
4. Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ia, q. 45, art. 1, r

La doctrina de la Simplicidad divina

La doctrina de la simplicidad divina (DSD) afirma que todos los atributos divinos, de hecho, son diferentes puntos de vista sobre la misma cosa, Dios no está compuesto de materia y forma, esencia y naturaleza, esencia y existencia, género y diferencia, sujeto y accidente. La omnipotencia divina no es más que la omnisciencia divina, y la omnisciencia divina no es más que la omnipotencia divina, y la eternidad de Dios es ciertamente la misma que la bondad divina o la omnipotencia y la omnisciencia, por ejemplo. No existe una distinción ontológica entre los atributos de Dios, ya que esto haría de Él un ser compuesto de partes, y como resultado Dios sería un Dios cuya esencia no es ser absolutamente perfecto y supremo, dado que cualquier compuesto es ontológicamente posterior a sus partes. Por lo tanto, Dios dependería de esas partes para ser, y en razón de ello, no sería más que un ser limitado. Es por eso que filósofos y teólogos importantes como Santo Tomas de Aquino, Juan Duns Escoto, San Agustín, etc., consideran que es de vital importancia para tener una comprensión más genuina de Dios como una entidad absolutamente perfecta y superior; es la única manera de ser fiel al verdadero monoteísmo cristiano. Edward Feser señala: "Esta doctrina es absolutamente central en la tradición teísta clásica, y ha sido defendida por pensadores tan diversos como San Atanasio, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Maimónides, Avicena y Averroes, por nombrar solo algunos. Se afirma en los consejos de la Iglesia Católica

Romana como el Cuarto Concilio de Letrán (1215) y el Vaticano I (1869-70), lo que significa que es de fide , una enseñanza de la Iglesia absolutamente vinculante, infalible e irreformable, negación de lo que equivale a herejía. La simplicidad divina se entiende generalmente que se sigue de la doctrina aristotélica-tomista de Dios como pura actualidad. Porque algo compuesto de partes presupone la combinación de esas partes y, por lo tanto, una reducción de la potencialidad a la actualidad; y un ser puramente actual no tiene potencialidad para actualizar.''

La simplicidad divina también es explicada por Santo Tomas de Aquino en la Suma teológica - Parte Ia - Cuestión 3, articulo 7: ''Dios es absolutamente simple, lo cual puede demostrarse de muchas maneras. 1) La primera, por todo lo dicho anteriormente (q.3). Como quiera que en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, queda claro que Dios no es compuesto de ningún tipo, sino completamente simple. 2) La segunda, porque todo compuesto es posterior a sus componentes y dependiente de ellos. En cambio, Dios es el primer ser, como quedó demostrado (q.2 a.3). 3) La tercera, porque todo compuesto tiene causa, pues donde hay diversidad no se puede formar un todo si no es por una causa que lo unifica. En cambio, Dios no tiene causa, ya que es la primera causa eficiente, como quedó demostrado (q.2

a.3). 4) La cuarta, porque en todo compuesto es necesario que haya potencia y acto, que en Dios no existe; porque

una parte es acto con respecto a otra, o, al menos, todas las partes están como en potencia respecto del todo. 5) La quinta, porque todo compuesto es algo que no puede aplicarse a cada una de sus partes. Esto resulta evidente en todos los seres de partes distintas; pues ninguna parte del hombre es hombre, o una parte del pie es pie. En cambio, en todos los seres de partes semejantes, puede decirse del todo lo que se dice de la parte, como es aire la parte del aire, o es agua la parte del agua. Sin embargo puede decirse algo del todo que no es aplicable a una de las partes. Pues si el todo de agua mide metro y medio, lo dicho del todo no es aplicable a su parte. Así, pues, en todo compuesto hay algo que no es el mismo. Aunque esto puede decirse de lo que tiene forma, es decir, que tenga algo que no es el mismo (así en lo blanco hay algo que no pertenece a lo que se dice blanco), sin embargo, en la forma nada le es extraño. Como quiera que Dios es la misma forma, o mejor, el mismo ser, no puede ser compuesto en absoluto. Esto mismo lo expresa Hilario en el VII De Trinit. al decir: Dios, que es la fuerza, no contiene lo débil; El, que es la luz, no admite la tiniebla."

Como he explicado, la simplicidad es fundamental para comprender lo que Dios es ontológicamente y nos proporciona un marco de referencia para entender la supremacía divina en el monoteísmo cristiano, ya que, todas las composiciones son ontológicamente posteriores a sus partes, no podemos pensar en términos compositivos de un ser que se supone que es absolutamente perfecto como el que refleja el cristianismo.

Otro problema que James Dolezal, un erudito teísta y defensor de la DSD, señalaría es que si pensamos en Dios como un compuesto de partes, esas partes divinas necesitan ser ordenadas y funcionar adecuadamente entre sí, pero sólo hay dos opciones: A) que el orden sea impuesto por la voluntad divina externamente, y por lo tanto la voluntad de Dios no es realmente tan fundamental en las partes compuestas, es decir, no es parte de la composición, ya que la voluntad divina ordenaría la composición. B) La voluntad divina es una parte del compuesto divino. Lo que nos deja con la importante pregunta: ¿cómo se organizan las partes divinas? internamente? ¡Bueno, no! ya que el compuesto es menos fundamental que sus partes. El elemento organizativo del conjunto estaría en el conjunto organizado, por lo que no sería realmente un elemento organizativo. La opción B es factible siempre y cuando razonemos en círculos, es decir, siempre y cuando caigamos en un sofisma, lo cual tampoco es muy factible. La opción A es factible si aceptamos que la voluntad divina es ese elemento organizativo, pero tenemos que asumir que la voluntad divina es externa al compuesto, lo que la haría no fundamental en la composición de Dios.

Como advierte James Dolezal, la forma en que hablo y la forma en que el lenguaje se refiere a una serie de atributos de Dios, no es como un espejo o un mapa, una colección de propiedades que, en suma, producen a Dios.

Hay una especie de asimetría inquebrantable entre mis afirmaciones sobre Dios, que son siempre un "sujeto" compuesto más algún tipo de predicado, y Dios. Por otra

parte, en Dios tampoco hay cambio, es completamente inmutable, y además impasible, si decimos que puede cambiar o adquirir características de algún tipo como disposiciones, sentimientos, emociones hay algo en Él que es mutable, que se opone a la DSD, si esto es cierto entonces Dios en su esencia tendría accidentes que de alguna manera particular lo forman. Y esto se enfrenta a los problemas planteados anteriormente sobre el ser compuesto y la anterioridad de sus partes. Por lo tanto, uno tiene que concluir que un Dios compuesto es irracional, Entonces la DSD como lo he dicho es fundamental: Dios es ABSOLUTAMENTE SIMPLE. Dios es lo que es, como dice la Biblia en Éxodo 3:14-16 Yo soy el que soy.

Van Til contra Aristóteles, Aquino y Aristóteles contra Van Til

Santo Tomás de Aquino es uno de los mayores representantes de la filosofía y la teología medieval, también considerado uno de los doctores más relevantes de la Iglesia Católica. Sus obras han dado lugar a una rica variedad de tratados teológicos y filosóficos importantes para el cristianismo, pero al mismo tiempo ha sido objeto de críticas por parte de muchos teólogos y filósofos de diferentes denominaciones y tradiciones filosóficas, como los protestantes y los reformados. Sin embargo, cuando analizamos objetiva y cuidadosamente el corpus tomista, yendo a los textos originales de las tesis sostenidas por Santo Tomás de Aquino, encontramos que esas críticas fracasan irremediablemente. No se sostienen a la luz de una buena comprensión del Aquinate. En esta ocasión trataré una objeción presentada en el artículo llamado "Van Til contra Aristóteles" de la página "Presuposicionalismo" y daré buenas razones por las sus criticas al tomismo no son más que consideraciones erróneas de lo que el tomismo realmente es.

Para empezar, citaré uno de los primeros escollos que podemos encontrar en el artículo: "¿Cuál es entonces el problema central de Van Til con la metodología de Aquino? Hay espacio para un debate aquí, ya que Van Til hace varias críticas (distintas pero relacionadas) a Tomás y a la tradición tomista. Pero mientras leo a Van Til sobre

Aquino, su principal crítica es una combinación de los cargos uno y dos (como los enumera Fesko). En resumen, la objeción de Van Til es que la teología natural de Aquino adopta acríticamente la metafísica y epistemología aristotélica como punto de partida para desarrollar pruebas de la existencia de Dios. Pero la metafísica y la epistemología de Aristóteles tienen presuposiciones que están en desacuerdo con una cosmovisión bíblica teísta; por lo tanto, el proyecto está condenado al fracaso."

Cuando se lee a Aristóteles y su particular pensamiento filosófico encontramos que su pensamiento gira en torno a principios como potencia-acto, la esencia, el accidente, el hilemorfismo, etc. Estas son cosas que Santo Tomás de Aquino examina e introduce en el corpus de su Filosofía, y con las que establece sus 24 tesis, elementos aristotélicos que utilizará para demostrar la existencia de Dios a través de inferencias deductivas. Esto puede llevarnos a una idea bastante errónea, (si, como un lector hábil, sabe lo que quiero decir) de que Santo Tomás de Aquino acepta "acríticamente" la epistemología y metafísica aristotélica para sus pruebas en demostración de la existencia de Dios. En efecto, la metafísica y epistemología de Aristóteles tiene algunas suposiciones que están en desacuerdo con una visión bíblica teísta del mundo, pero Aquino de ninguna manera incorpora el aristotelismo de manera irreflexiva; por el contrario, lo somete a un filtro cristiano y descarta el pensamiento aristotélico que no es adecuado para la teología cristiana, como veremos más adelante, y ensambla el nuevo pensamiento aristotélico de acuerdo a las verdades de la Fe. Además, es de suma importancia señalar que para el

Tomismo, las verdades filosóficas y las verdades teológicas son cosas diferentes, y se debe trazar una línea entre ellas, asimismo es necesario enfatizar una distinción entre la Fe y la razón. Sin embargo, esta línea no debe interpretarse como una divergencia. Lo resumiré en estas premisas:

1. Aquino no sostiene todos los aspectos filosóficos que sostiene Aristóteles, por el contrario rechaza ciertos puntos importantes.
2. Debe distinguirse el pensar teológico y el pensar filosófico

1. Es de vital importancia mencionar que el Aquinate rechaza algunos pensamientos de la Estagirita. Para recordar un poco de lo que mencioné antes, sabemos que el Aquinate añade a su marco metafísico cosas como la teoría aristotélica del movimiento, la tesis de la composición hielmórfica de las sustancias naturales, la diferencia entre sustancia y accidente, y la teoría de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Sin embargo, hay ciertas oposiciones. A) Como señala Edward Feser: "Aquino sostiene que aunque las causas finales son inmanentes al orden natural, su existencia requiere una explicación en términos de que Dios dirige las cosas hacia sus fines naturales. Aristóteles, por el contrario, considera que la existencia de las causas finales es una característica básica de la realidad que no requiere una explicación divina. Sin duda, Aristóteles, como Aquino, es un teísta; en particular, como Aquino,

sostiene que no podría haber ningún cambio o movimiento en absoluto a menos que hubiera un motor divino inmóvil. Pero no cree que las causas finales por sí mismas proporcionen una segunda ruta hacia Dios. En Aristóteles hay un precursor del Primer Camino, pero no hay ningún precursor del Quinto Camino" (1).

B) También, considerando esta otra cláusula, es bastante claro que el Aquinate está a favor de una Creatio Ex Nihilo y por lo tanto no está de acuerdo con la concepción aristotélica de un mundo eterno, y sostiene que aunque un comienzo temporal del universo no es demostrable por la razón, debe ser aceptado como un elemento primordial de la Fe. Así lo explica el teólogo Antonio Cruz Suárez, Doctor en Teología: " ''A pesar de todo, Tomás de Aquino creía que la Biblia revelaba que el universo no es eterno y que, por tanto, Aristóteles se equivocaba razonando que el universo era eterno. En su opinión, uno no puede saber si el universo es eterno o no, en base a la sola razón. Sólo desde la fe en la revelación se puede afirmar que el cosmos tuvo un comienzo temporal. Y esto no puede entrar en conflicto con lo que la cosmología puede proclamar legítimamente''
(2).

C) Y finalmente, como es bien sabido, el motor inmóvil de Aristóteles es un ser que tiende a pensar sólo en un acto puramente contemplativo, mientras que el Aquinate lo presenta como un ser distinto, bajo su comprensión, este motor inmóvil tiene libre albedrío, voluntad, y otras perfecciones que le corresponden como ser personal, asi que no está en un acto puramente contemplativo. De ahí

que el Aquinate introduzca las nociones de causalidad final en su Quinta Vía.

De esta manera es totalmente evidente que el Tomismo no es realmente una adaptación acrítica del Aristotelismo, como Van Til y otros presuposicionistas han afirmado. Está basado precisamente en ese razonamiento crítico que caracteriza a Santo Tomás de Aquino.

2. Aquí podemos mostrar otro argumento en defensa del Aquinate, la metafísica del estagirita no es más que una forma de hacer teología natural, distinguiéndose de la teología sobrenatural propia del carácter revelado de la escritura bíblica. Por lo tanto, las demostraciones de la existencia de Dios para el Aquinate tratan del ser como ser, a través de las tesis aristotélicas que se pueden sostener sin encontrar oposición con el cristianismo. Ángel Luis Gonzales nos ofrece una brillante explicación como explicación de estos términos de ''Teología Natural'' y ''Teología Sobrenatural'', en dos puntos básicos, cito: ''...Es teología, es decir, tratado de Dios; y natural, o sea, por las solas luces de la razón natural. Lo único que falta señalar es la precisa formalidad por la que Dios es alcanzado, a saber: metafísica; es decir, a partir de la ratio entis se alcanza la causa primera del ser de todas las cosas. No se accede a Dios secundum quod in se est, lo que es Dios en su esencia (ésta es una formalidad teológica sobrenatural), sino como causa de las cosas. De ahí la definición de la teología natural: parte de la metafísica que estudia la primera causa de los entes. Esa definición pone de manifiesto dos cosas: a) su diferencia

respecto de la teología sobrenatural; y b) la perspectiva de la teología natural es esencialmente metafísica, constituyéndose como una parte de ella.

a) El ámbito de la teodicea está claramente deslindado. Se distingue de la teología sobrenatural, pues ésta, tratando también de Dios, es una ciencia obtenida por la luz sobrenatural de la Revelación. Mientras la teología sobrenatural estudia a Dios sub ratione Deitatis, inalcanzable por la razón sin auxilio de la Revelación, la teología natural versa sobre Dios en cuanto Ser y causa de los entes. Pero ambas no son especies del género teología, sino genéricamente diferentes. La teología natural es formalmente metafísica; la teología sobrenatural es teológica. Por decirlo de modo gráfico, con la teodicea no se pretende dar forma intelectual a convicciones, sino llegar a una intelección convincente.

b) El tratamiento completo de una ciencia requiere la pregunta por la causa; la metafísica, que estudia los entes en tanto que entes, sus propiedades y estructuras, lleva consigo necesariamente la pregunta por la causa de los entes. La respuesta subsiguiente, que será, como veremos, Dios como causa totius esse, no trasciende la metafísica, sino que se inscribe en ella como una de sus partes. La teología natural es, pues, parte integrante y culmen de la metafísica. Dios es estudiado en ella con el método y rigor propios de la metafísica"(3).

El Aquinate utiliza elementos aristotélicos de la teología natural; allí se estudia a Dios con el método y el rigor de la metafísica. Así, Santo Tomás encontró una manera de hacer compatible eficientemente el Aristotelismo y el

Cristianismo. Dios es el ser subsistente, alcanzado por la ratio entis. Dios como Ser y primera causa de los entes. El presuposicionista puede negar el pensamiento tomista y el teísmo clásico, e interpretar la teología natural desde un enfoque vantillano, o particularmente presuposicionista, pero no debe pasar por alto los puntos relevantes que se han mencionado. Y desafortunadamente, para el presuposicionista, es algo que ya sucede, por lo que no tienen una buena comprensión de los puntos clave del pensamiento de Tomás de Aquino. No es de extrañar entonces que la perspectiva errónea que sostienen, este destinada a fracasar. Pues bien, siguiendo los pilares fundamentales del artículo, pasemos a otro de los errores imperdonables.

SOBRE LA ANALOGÍA DEL SER

Cito uno de los errores más inexcusables del articulo: "Entonces, ¿cuál es exactamente el problema con la filosofía aristotélica? Van Til tiene bastantes cosas que decir aquí, pero el problema fundamental de la metafísica de Aristóteles es que asume una ontología unívoca: todo lo que existe se asume que tiene un ser en el mismo sentido. Por lo tanto, implícitamente niega cualquier distinción fundamental entre Creador y criatura".

Esta oobjecion es un sinsentido, ya que ignora lo más básico del aristotelismo, a saber, la premisa fundamental que Aristóteles sostiene sobre la analogía del ser, es decir, Aristóteles no mantuvo una univocidad ontológica como afirma Van Til, consideró que las cosas que predicamos sobre el ser deben ser tomadas en un lenguaje analógico,

no equivoco o unívoco. Rafael Gambra, doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid señala: "...Más allá de estas categorías o géneros supremos de las cosas no se puede alcanzar más que un concepto más general, que los abarca de un modo especial: el concepto de ser. Este concepto ha de captarse con una gran finura conceptual, pues solo así puede hacérsele compatible con esa nuestra doble experiencia cognoscitiva, y con el dualismo que requiere el hecho de que seamos libres para obrar. La noción que, según Aristóteles, debe tenerse del ser nos servirá para recapitular sobre el planteamiento que del problema metafísico hicieron Heráclito y Parménides. Según su modo de aplicarse, un término (que es la expresión del concepto) puede ser unívoco, equívoco o análogo.

1. Unívoco es aquel término que se emplea siempre en el mismo sentido; cuando digo reloj, por ejemplo, significo siempre lo mismo.

2. Es equívoco, en cambio, aquel otro que se emplea en sentidos totalmente diversos. Así, el término vela, que puede aplicarse a la vela de un barco o a una bujía de cera.

3. Es análogo, en fin, aquel que se refiere a cosas diversas, pero no totalmente heterogéneas, sino derivadas de una significación original. El término alegre, por ejemplo, si lo aplico a un paisaje quiero decir que produce alegría; si a un rostro, que expresa alegría; si a un carácter, que es alegre; cosas todas diversas, pero emparentadas entre sí, análogas.

Pues bien, la noción de ser no debe concebirse como unívoca ni como equívoca, sino como análoga. «Ser —dice Aristóteles— se dice de muchas maneras». No se dice lo mismo de la sustancia que del accidente, de la potencia que del acto, de Dios que de las cosas naturales. Tampoco se dice de modo totalmente diverso, sino según un principio de analogía. Solo partiendo de esta concepción se puede, según Aristóteles, superar los primeros y fundamentales escollos del filosofar y salvar la posibilidad de una metafísica que se adapte a la realidad tal como es y contenga así perspectivas de progreso. La concepción equívoca del ser da origen al escepticismo; esto aconteció a Heráclito, que, teniendo ojos solamente para la infinita diversidad de las cosas, no reconocía ningún valor real a los conceptos universales, ni, menos, al concepto de ser, y veía en ellos solamente modos artificiosos y equívocos de llamar a las cosas. La concepción unívoca conduce, en cambio, al monismo (doctrina que admite un solo ser) o al panteísmo. Este fue el caso de Parménides. Reconociendo un solo modo de ser, un concepto de ser unívoco, no podía concebir límite o diferenciación alguna para la variedad de los seres, y hubo de afirmar en consecuencia un solo ser eterno, infinito e inmóvil. Ambas concepciones, que, como dijimos, se traducen prácticamente en un quietismo tan ajeno al espíritu occidental y al griego en particular, se superan en el pensamiento de Aristóteles con esa forma radical de captar el ser que permite su posterior contracción a modos y categorías diversos de ser y de obrar"(4).

Como podemos apreciar, el doctor Rafael Gambra explica que la analogía del ser es fundamental en Aristóteles porque nos lleva a una Filosofía radicalmente diferente de la de Parménides y Heráclito, y además nos permite superar esos errores. Según Aristóteles, sólo partiendo de esta concepción de la analogía del ser se pueden superar los primeros y fundamentales errores del filosofar y salvar la posibilidad de una metafísica adaptada a la realidad tal como es, y que por lo tanto contenga perspectivas de progreso. Santo Tomás de Aquino adopta esta perspectiva singular en sus demostraciones de la existencia de Dios, destacando por supuesto la gran distinción entre Creador-Criatura. Citando de nuevo a Rafael Gambra, en sus explicaciones de las cinco pruebas de la Alquimia, este pensador nos aclara: "Pero el Dios a cuyo conocimiento cierto llega santo Tomás a través de estas vías no es el Dios meramente filosófico de Aristóteles, primer motor inmóvil, acto puro que mueve sin personalidad ni providencia a las cosas de este mundo, sino que se trata del Dios concreto, personal y vivo del Cristianismo. Para garantizar esta concepción acentúa santo Tomás la diferenciación entre Dios y el mundo para que no pueda interpretarse aquel primer motor como una causa inmanente a las cosas, con lo que se daría en una concepción panteística. Utiliza para esto la teoría (que ya vimos en Aristóteles) de la analogía del ser con la que, sin romper el vínculo o relación entre Dios y las cosa creadas, afirma su radical diferenciación; y también la composición, en los seres creados, de esencia y existencia, que en Dios coinciden de acuerdo con la definición mosaica de soy el que soy. Este ser diferente

del mundo, causa y principio de cuanto existe, es el Dios personal, providente y amoroso del Cristianismo'' (5).

Pero, el presuposicionista sigue diciendo: ''Aristóteles no tiene una doctrina de la creación y por lo tanto no tiene una doctrina de un Creador. Su metafísica, podríamos decir, refleja un esquema de un solo círculo, donde todos los existentes comparten el mismo modo de ser. (Imagine aquí una pizarra con un círculo dibujado en ella, con la palabra "ser" o "realidad" dentro del círculo). En contraste, una metafísica bíblica cristiana refleja un esquema de dos círculos con una distinción fundamental entre el Creador y la creación''.

Pero, esta vez manifiesta una interesante falta de conocimiento al dar una analogía bastante absurda, diciendo que la realidad según el pensamiento aristotélico puede ser descrita como un solo círculo que integra todas las cosas existentes, y entonces no hay distinción entre el Creador y el Creado, y por consiguiente un sinsentido para el cristianismo que sí enfatiza esa distinción al proponer dos círculos o dos modos de ser, el primero describiendo la realidad de Dios y el segundo la realidad de la creación. Sin embargo, como Rafael Gambra ya ha dejado claro, el tomismo tiene esa distinción, debido a la doctrina de ''La analogía del ser'', que es primordial en el pensamiento aristotélico.

Aquí podemos apreciar el gran error del presuposicionista, que confunde lo que es la Metafísica según Aristóteles y Aquino, con la noción de lenguaje unívoco. La Metafísica como "ciencia que estudia el ser como ser", no es como otras ciencias que estudian por

categorías o géneros, por ejemplo en la Biología podemos encontrar varias ramas del conocimiento: Bacteriología, Biofísica, Botánica, etc. pero cada una de estas ramas está a cargo de un ser o varios seres en particular, sin embargo, la metafísica no destaca de manera similar este tipo de diferencias sino que estudia al ser como ser, el ser no posee divisiones. Por lo tanto, la categoría fundamental y única del ser comprende tanto a las criaturas como a Dios. Pero hay una brecha significativa entre el hecho de que la metafísica estudia el ser como tal y el hecho de afirmar la univocidad ontológica. Esta última no se deriva de la primera. El filósofo tomista Edward Feser advierte: "Ser es el concepto más completo que tenemos, aplicándolo como lo hace a todo lo que existe, de modo que no hay forma de subsumirlo bajo algo más general. Además, el ser ni siquiera puede considerarse como un género en el que cae todo lo demás, ya que cualquier género puede ser "agregado a" de una manera que no puede ser. Por ejemplo, bajo el género animal podemos distinguir las especies vertebrados e invertebrados. (Aquí estamos usando "género" y "especie" en el sentido lógico, no en el sentido biológico moderno). Pero precisamente dado que el animal incluye tanto vertebrados como invertebrados, no es en sí mismo ya sea vertebrado o invertebrado; porque no puede ser ambas cosas (so pena de contradicción), y si fuera una en lugar de la otra, no podría incluir a la otra como especie. Por lo tanto, para obtener el concepto de vertebrado o invertebrado, necesitamos agregar algo al concepto animal. Por el contrario, dice Aquino, "no se puede agregar nada al ser como si fuera algo no incluido en el ser, en la forma en que se agrega una diferencia a

un género o un accidente a un sujeto, porque cada realidad es esencialmente un ser" (QDV 1.1). Por lo tanto, aunque "ser" no es un término equívoco, a diferencia de "perro" aplicado a un animal y a una constelación, no llamamos a diferentes cosas "seres" en sentidos que son completamente diferentes, ni tampoco es un término unívoco, ya que su aplicación es tan general que no todas las cosas a las que se aplica pueden considerarse "seres" exactamente en el mismo sentido. Ser es, en cambio, lo que Aquino llamaría una noción analógica, donde la analogía constituye un punto medio entre el uso equívoco y unívoco de los términos (In MetaXI.3.2197)''(6).

En conclusión, se ha demostrado de forma que coherente que las objeciones del presuposicionismo que se han presentado en el artículo solo son intentos burdos contra el tomismo, fundamentados en un desconocimiento evidente de los principios más básicos del corpus tomista. En primer lugar se aclaró que Santo Tomas de Aquino no acepta acríticamente la metafísica y epistemología aristotélica, sino que rechaza nociones filosóficas del estagirita que evidentemente están en desacuerdo con el cristianismo, y así mantiene una metafísica cristiana limpia y racional que enfatiza primordialmente lo que nos declara la escritura bíblica. También se ha considerado como punto relevante que existe una distinción vital entre la teología natural y la teología Sobrenatural, la cual nos ofrece un medio aclaratorio para las pruebas filosóficas en demostración de la existencia de Dios cuyas bases son de carácter aristotélico. Y por último, se probó que Van Til ignora por

completo la importancia de la cláusula filosófica de ''la analogía del ser'', y que confunde la metafísica aristotélica con la interpretación univoca del lenguaje.

Referencias:

1. Final causality and Aristotle's Unmoved Moverhttps://edwardfeser.blogspot.com/2009/11/final-causality-and-aristotles-unmoved.html

2.Creación y eternidad en Tomás de Aquino.
https://protestantedigital.com/print/48363/Creacion_y_eternidad_en_Tomas_de_Aquino

3. Gonzales, A. (2008). Teología natural (6ª ed.). España: S.A. Eunsa. Ediciones universidad Navarra, p. 20
4.Gambra, R. (2014). Historia sencilla de la Filosofía. Madrid: Rialp, Ediciones, S.A, p. 53

5. Gambra, R. (2014). Historia sencilla de la Filosofía. Madrid: Rialp, Ediciones, S.A, p 96.

6. Aquinas: A Beginner's Guide. Edward Feser, 2009. P.35

7. Van Til contra Aristóteles – Presuposicionalismo Websitetitle:PresuposicionalismoURL:https://presuposicionalismo.com/vanTilcontraaristoteles/?fbclid=IwAR2b4O6g8ygC8g03TYL2WQR4FhB_6L0QBJMGj_jLRO1dxj2USyL8RCbBE

Sobre el Cientificismo

Este escrito pretende mostrar algunos desencantos o problemas del cientifismo que evidentemente deberían hacernos pensar seriamente antes de creer que sólo la ciencia puede realmente darnos un conocimiento genuino y verdadero. En principio, se argumenta que el razonamiento que subyace al postulado cientificista no es más que algo contradictorio, ya que sostiene una proposición que no es susceptible al método experimental, y con ello pulveriza su propia demanda. En segundo lugar, se señala que al definir el cientificismo como algo más amplio que abarca otras áreas filosóficas hace totalmente trivial la exigencia de que "todo conocimiento debe ser adquirido adecuadamente a través del método experimental". Y para concluir, mantengo que el éxito predictivo de la ciencia no hace realmente nada para apoyar el cientificismo. Pero antes de que se embarquen en el viaje en esta breve lectura, debo advertirles que no pretendo ser exhaustivo en este tema. Sin embargo, hay una gran cantidad de material que debe ser abordado, y lo dejaré para futuros artículos. El propósito de este escrito es sólo exponer algunos puntos importantes contra el cientifismo y explicarlos brevemente.

"El cientificismo o cientifismo es la postura que afirma la aplicabilidad universal del método y el enfoque científico, y la idea de que la ciencia empírica constituye la cosmovisión más acreditada o la parte más valiosa del

conocimiento humano, con la exclusión de otros puntos de vista.1 Se ha definido como "la postura de que los métodos inductivos característicos de las ciencias naturales son la única fuente de conocimiento genuina y factual y que, en concreto, solo ellos pueden producir conocimiento auténtico sobre el hombre y la sociedad". El término cientificismo a menudo implica una crítica de la forma más extrema del positivismo lógico y se ha usado por científicos sociales como Friedrich Hayek,6 filósofos de la ciencia como Karl Popper,7 y filósofos como Hilary Putnam y Tzvetan Todorov para describir un apoyo dogmático al método científico y la reducción de todo el conocimiento a todo lo que es medible.10 También se ha usado para la postura de que la ciencia es la única fuente confiable de conocimiento por filósofos como Alexander Rosenberg". (Wikipedia)

Pero, ¿cuáles son los problemas con el cientifismo? Para empezar, consideremos el problema de que evidentemente plantea una afirmación contradictoria: afirma que algunas proposiciones filosóficas como las del teísmo son completamente irracionales porque no pueden ser demostradas por el método experimental, pero el verdadero sentido de la verdad que implica esta afirmación, si tiene tal sentido, debe ser probado con el mismo método que exige. Se puede probar si todo lo que es verdadero es susceptible de demostración científica, por lo que debe ser sometido al método experimental sistemático de la metodología de la ciencia, por ejemplo, haciendo un experimento en un tubo de ensayo. Pero esto es obviamente imposible; de hecho, es uno de los

principales problemas de la postura científica. El cientificismo se enfrenta a un grave problema: o bien es autorrefutable o bien es trivial. Tomemos el primer cuerno de este dilema: la afirmación de que la ciencia es el único método fiable que puede darnos un conocimiento genuino y verdadero, no es en sí misma una afirmación científica, y por consiguiente no es algo que pueda demostrarse mediante la experimentación científica. Es más bien una afirmación que trasciende todos los campos de estudio científico. La ciencia sólo estudia lo físico, aquello que tiene átomos y puede reducirse a las matemáticas, la Biología estudia los seres vivos, la Física estudia las propiedades de la materia y la energía, la Química estudia las propiedades y la composición de la materia, la Astronomía estudia la composición, la estructura y el movimiento de los cuerpos celestes, etc. Pero, ¿la afirmación científica pertenece a alguno de estos campos científicos? No, en absoluto. Al contrario, parte de supuestos filosóficos: la suposición de que el mundo se rige por regularidades del tipo que podría captarse en las leyes científicas: la suposición de que el intelecto humano y el aparato normativo pueden descubrir y describir esas regularidades, entre otros supuestos. Y en sí misma, irónicamente, es una declaración filosófica. Citando al gran cosmólogo George Ellis, explica que la ciencia inevitablemente parte de ciertos criterios filosóficos para establecer sus teorías:

1. Estructura satisfactoria.

2. Poder explicativo intrínseco.

3. Poder explicativo extrínseco.
4. Apoyo observacional y experimental, predicciones cualitativas y cuantitativas, etc.

Elis nos dice que todos estos criterios son de naturaleza filosófica; no pueden ser probados como verdaderos por medio de la experimentación. Se extraen de la experiencia combinada con la reflexión filosófica. Así pues, vemos que el cientificismo es auto-refutable, no cumple con las mismas exigencias que propone al teísmo, a la teología o a cualquier posición no-científica, y además es esencialmente lo que trata de refutar: una proposición metafísica. Ahora bien, está el otro cuerno del dilema, si definimos la ciencia de tal manera que este término incluya también los supuestos filosóficos necesarios y toda consideración filosófica, entonces el cientificismo se convierte en algo totalmente trivial, todo lo que se opone al cientificismo puede ser considerado igualmente como ciencia, incluso la teología. Y aquí, entonces, no hay un "cientificismo" propiamente dicho.

Por lo tanto, reconsiderando mis proposiciones teológicas o filosóficas, se vuelven racionales de cualquier manera.

Ahora, debemos aclarar un punto importante que muchos confunden, y comencemos con lo que no se ha dicho en este escrito: que la ciencia no es relevante. Todo lo que he señalado sobre el cientificismo hasta ahora no dice ciertamente que la ciencia no pueda darnos un conocimiento racional, verdadero o adecuado de la realidad física. Por supuesto, nos ha ayudado a comprender el mundo en el que vivimos y el universo, en grados extraordinarios, y eso es totalmente innegable.

Ahora bien, lo que digo es que no es el único método fiable para adquirir conocimiento sobre la totalidad de la realidad, de hecho tiene limitaciones bien definidas, como las que he explicado. En cuanto a la realidad física, sí, es un buen método, pero no está claro cómo puede llevarnos a considerar la posición científica, sería totalmente incoherente. Pero alguien podría seguir insistiendo y preguntando: ¿No nos da la ciencia un conocimiento racional y adecuado de la realidad física, esto no es un punto a favor del cientifismo? Por supuesto, sin embargo, sin duda, como subraya Feser en su libro "Cinco pruebas para la existencia de Dios" en el capítulo 7, pensar que la ciencia es el único método para la adquisición de un conocimiento genuino, sólo porque funciona muy bien en el estudio de lo natural, es tan erróneo como pensar que si un detector de metales o detectores de metales cumplen muy bien su función en la detección de metales, entonces debemos usar esos detectores de metales para detectar cualquier otra cosa que no sea necesariamente un metal, y admitir que es el único método válido de conocimiento. El argumento cientificista se puede reducir a este silogismo:

1. El poder predictivo y las aplicaciones tecnológicas de la ciencia son incomparables con las de cualquier otra fuente de conocimiento supuesta.
2. Por lo tanto, lo que la ciencia nos revela es probablemente todo lo que es real.

Ahora, esto, sostengo, es un mal argumento. ¿Qué tan malo es? Tan malo como este:

1. Los detectores de metales han tenido mucho más éxito en la búsqueda de monedas y otros objetos metálicos en más lugares que cualquier otro método.
2. Por lo tanto, lo que nos revelan los detectores de metales (monedas y otros objetos metálicos) es probablemente todo lo que es real.

Breve comentario sobre David Hume

Hume pensaba que la causalidad no puede establecerse más allá de nuestra percepción mental de la realidad empírica, y que en consecuencia tampoco es posible afirmar un principio universal de causalidad donde, digamos, un efecto X es por una causa P. Poniendo el pensamiento de Hume en contexto, citemos una de sus ideas: ''Fijemos nuestra atención fuera de nosotros mismos tanto como sea posible; persigamos nuestra imaginación hasta los cielos, o hasta los límites más extremos del universo; nunca avanzamos realmente un paso más allá de nosotros mismos, ni podemos concebir ningún tipo de existencia, excepto aquellas percepciones, que han aparecido en esa estrecha brújula. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos ni idea de lo que se produce allí''.

El error de Hume es básicamente pensar que nuestra experiencia de la realidad se limita de esa manera a concebir algo similar como una causalidad universal. Y es curioso que Hume siendo empirista, ni siquiera toma nota de la importancia y el fundamento existente en la realidad empírica para el principio de causalidad, porque a partir de ahí hay una enorme justificación. Todo en nuestra experiencia se refiere a la validez del principio causal. Las rocas no salen de la nada, los hombres han sido engendrados, los perros han sido causados por otros perros, las flores de su jardín provienen de semillas que a su vez han sido producidas por otras flores, etc. El mismo David Hume pensó que era absurdo suponer que

algo pudiera salir de la nada, y este es otro hecho curioso que debería hacernos sospechar fuertemente del empirismo y la oposición humana a la causalidad. La mejor explicación que tenemos de por qué el mundo funciona como lo hace, según el aristotélico, se encuentra en la doctrina del acto y la potencia, para cualquier actualización de una potencia requerimos algo que haya estado en acto, y que valide la causalidad. Y en cada ser hay esencialmente potencias particulares que han sido actualizadas; su realización deriva de su forma sustancial. X es por una causa P, debido a ciertas potencias de X que pueden ser actualizadas y al mismo tiempo por la actualidad de algunas propiedades que le permiten experimentar el cambio. También por las propiedades y poderes de P para causar su respectivo efecto. Después de todo, nadie pensaría que el fuego puede congelar el agua en una botella, o que un perro puede tener el poder de ser polinizado por algún vector de polinización. Así que es completamente inconsistente asumir que nuestras nociones de causalidad no se extienden más allá de nuestra experiencia. Los principios aristotélicos son universales. Como el filósofo tomista Edward Feser señala: "aprendemos geometría Euclidiana al observar dibujos de varias figuras geométricas, generalmente en tinta negra. Pero lo que aprendemos se aplica a figuras geométricas de cualquier color, y en realidad, de ningún color. Pensar que el principio de causalidad se aplica solo a las cosas que podemos experimentar es como pensar que la geometría Euclidiana se aplica solo a las figuras que podemos ver".

Potencia activa y Potencia pasiva

La doctrina aristotélica de la potencia-acto afirma que todas las cosas en el universo tienen potencias inherentes que son actualizadas por otras cosas ya en acto. Recordemos que la potencia es sólo capacidad de ser, irrealidad de algo, mientras que el acto es el ser, realidad de algo. Pero esta simple noción no es suficiente para comprender esta doctrina en su conjunto; en el estudio del pensamiento tomista encontramos una pluralidad de aspectos metafísicos igualmente importantes. Por ejemplo, debemos entender la diferencia entre la potencia activa y la potencia pasiva:

1. Las potencias activas son sólo un poder para producir un cierto efecto.

2. Las potencias pasivas son meras potencialidades de un determinado ser. En sentido estricto, son aquellas potencias que son actualizadas.

Los seres materiales tienen potencias pasivas y también potencias activas en la medida en que son capaces de producir un efecto y al mismo tiempo tienen una susceptibilidad, es decir, una potencia que podría realizarse en un momento determinado. Consideremos, por ejemplo, una entidad X con un poder causal S, y que origina la existencia de P, con la posibilidad de tener o no

tener su efecto P. En los términos anteriormente expuestos diríamos simplemente que X es una mezcla de potencia activa y pasiva en la medida en que X puede haber causado P, entonces P estaría en potencia y no en acto. Y al mismo tiempo, X podría tener S o no tenerlo, pero mientras que S es acto, S es también un tipo de acto y por lo tanto una potencia activa. Lo entenderán mejor si les digo que las potencias activas son consideradas por los tomistas como un tipo de acto primario, pero ese acto, como sabemos, podría haberse realizado. Según el principio de Agere sequitur esse el actuar se sigue del ser. Es necesario saber entonces que hay una mezcla de potencia y acto en la realidad de los seres.

No se preocupe si aún no ha entendido todo lo que he explicado hasta ahora, vamos a una simple ilustración: Considere el caso de la madera y su capacidad de convertirse en cenizas. Se trata, pues, de una potencia pasiva inherente que puede ser actualizado, es decir, llevado al acto. Ahora pensemos en el fuego, que como tal, tiene la capacidad de convertir la madera en cenizas. En este segundo caso hay una potencia activa, es decir, un poder del fuego para realizar el efecto de quemar la madera. Sin embargo, tal poder puede ser interrumpido, puede que no haya madera que quemar y el fuego también puede ser completamente extinguido. En este sentido afirmamos que en todas las cosas de la realidad material hay una mezcla de potencias activas y pasivas de manera fundamental.

Ahora bien, en el caso de Dios, no hay tal cosa como "potencia activa" mezclado con un "potencia pasiva", sino simplemente una pura actualidad, o una potencia activa

absoluta. Recordemos que no es una mera potencialidad como estrictamente hablando pensaríamos en cosas que pueden ser actualizadas y llevadas al acto, o como la madera que se convierte en cenizas. Los términos pueden parecer contradictorios y confusos, aunque en realidad no es así. Dios no tiene una potencia activa en el mismo sentido que nosotros o las entidades materiales, o como el fuego cuya acción de quemar puede ser interrumpida por algo externo, existe un condicionamiento que determina si tal acción se lleva a cabo o no. Edward Feser escribe: "la potencia activa pura o el poder no mezclado con cualquier potencia o potencialidad pasiva es simplemente una pura actualidad que es identificada por los escolásticos con Dios, en todo lo que no es Dios la potencia activa se mezcla con la potencia pasiva”.

De la misma manera, Santo Tomás de Aquino añade: "la potencia es de dos tipos: una es la potencia activa a la que corresponde el acto, que es la acción, -a la que parece que se le atribuyó el nombre de potencia en primer lugar, y otra es la potencia pasiva, a la que corresponde el primer acto, que es la forma, y a la que parece igualmente que se le asignó el nombre de potencia en segundo lugar. Por otra parte, del mismo modo que nada sufre sino en razón de la potencia pasiva, nada actúa sino en razón del primer acto, que es la forma. De hecho, se ha dicho que el nombre mismo del acto proviene originalmente de la acción. Por supuesto, Dios es puro y primer acto; por lo tanto, debe actuar al máximo y extender su semejanza sobre otras cosas; y así, de la misma manera, la potencia activa le corresponde al máximo, ya que la potencia activa se llama así porque es el principio de la acción”.

Zenón de Elea, de la potencialidad a la actualidad

"Se supone comúnmente que un atleta puede desplazarse desde el punto de salida (A) hasta la meta (B). Sin embargo, según Zenón, esto es imposible. Su argumento es el siguiente: antes de llegar a la meta el atleta deberá recorrer la mitad de la distancia y alcanzar el punto medio de A y B, esto es, I1. Alcanzado el punto I1, antes de llegar a B deberá recorrer la mitad de la distancia que le queda y alcanzar el punto medio de I1 y B, esto es, I2. Continuando el argumento indefinidamente, el corredor deberá, antes de llegar a B, recorrer infinitos trayectos en un tiempo finito, lo cual es imposible".

Esta famosa paradoja planteada por Zenón, supuestamente, cancela el tipo de "movimiento" descrito por Aristóteles, es decir, cancela lo que en el Tomismo concebimos como cambio, que también fue negado por Parménides. Sin embargo, hay una historia interesante en esta paradoja que, más allá de llevarnos a la negación de lo que implica el cambio, puede darnos una mejor comprensión de lo que es la potencialidad y la actualidad. Veamos por qué.

En su libro 'Scholastic Metaphysics' Feser presenta la Paradoja de Zenón para explicar la diferencia entre "acto" y "potencialidad" señalando que ambos son una forma de ser, y también nos dice que tal paradoja puede ser superada teniendo en cuenta tal distinción. Consideremos, por ejemplo, la frialdad del café; este

estado sólo está en potencia de ser más no tiene por qué ser (real) cuando el café está caliente. Sólo después de que el café está sobre la mesa durante un tiempo y el aire circundante lo enfría, el frío puede estar realmente presente (en acto). Esta transición de estados (calientefrío) no es un paso de no ser a ser, sino simplemente un paso de un ser potencial a un ser actual. Lo que argumenta es que el número infinito de distancias menores en el intervalo entre dos puntos A y B (que es lo que supone la paradoja de Zenón) son distancias que están ahí pero sólo en potencia de ser (es decir, son potencialidades que podrían estar ahí en acto pero no están realmente ahí) por lo que no hay distancias infinitas que el corredor deba cruzar. Por el contrario, si las distancias estuvieran realmente allí en el intervalo entre dos puntos A y B, entonces, el corredor tendría que cruzar distancias infinitas, y eso es imposible. Puedes imaginarte a alguien dividiendo un gran número de galletas, pero no obtendrás ninguna división si no mueve inmediatamente el cuchillo. Esas divisiones son sólo una potencia de ser (no en una forma real de ser) hasta que esta persona finalmente decide dividir las galletas, y por lo tanto usar el cuchillo para cortarlas. Sobre las divisiones de las galletas, lo que estoy tratando de señalar es que las galletas no pueden ser divididas hasta que la persona realmente decida cortarlas moviendo el cuchillo con la mano. Tenga en cuenta que el propósito de esta ilustración es simplemente señalar la distinción entre potencia y acto, Para entender mejor esto puede cambiar los términos por algo más simple e intuitivo, ahora piense en los términos "Irreal" e "Real".

- Si X está en potencia entonces X es irreal. Si X está en acto entonces X es real.

Si las divisiones de las galletas no son reales, tales divisiones son sólo en potencia, mientras que si las divisiones ya son reales entonces debemos admitir que están en acto. La idea es que las divisiones de la galleta son reales si y sólo si están en acto, y no podemos hablar de divisiones reales cuando solo son potencialidades. El argumento de Zenón puede expresarse de esa manera ilustrativa, de tal modo que el infinito de distancias menores en el intervalo entre dos puntos A y B son distancias que no son reales, y si no son reales el corredor no puede pasar por esas distancias infinitas. De esta manera, se supera la paradoja. Sin embargo, todavía se puede resistir el argumento y preguntar sobre un ad infinitum no sólo potencial sino real. La respuesta obvia en este caso es que en la realidad física una división infinita no es posible, o en modo real, porque las cosas materiales agotarían su propia capacidad de producir. Creo que podemos resolver esto simplemente con la Ley de Conservación de la materia, en el universo sólo hay transformaciones de la materia, por lo tanto, aquellas que las divisiones infinitas no son posibles en un sentido importante. El infinito sólo tiene sentido en el mundo matemático, que es precisamente donde comienza el argumento de Zenón para invalidar el movimiento. Edward Feser señala: «si pensamos que "real" siempre tiene el sentido que tiene cuando lo aplicamos a lo que es real , entonces es probable que pasemos por alto la distinción real entre actualidad y potencialidad, y nos veamos tentados a respaldar la negación del cambio de

Parménides. Si pensamos que las partes de una cosa son reales en el mismo sentido que el todo, corremos el riesgo de ser tentados por la paradoja de las partes de Zenón. El tomista sostiene que si bien la potencialidad es real y no nada, no es real en el mismo sentido en que la actualidad es real, sino que tiene realidad en un sentido analógico. De manera similar, las partes de un todo están en él virtualmente (para usar la jerga escolástica), y aunque las partes virtuales no son nada, tampoco tienen el mismo tipo de realidad que el todo".

En conclusión, la paradoja supone que la potencialidad es lo mismo que el acto, y que por lo tanto las infinitas cantidades a atravesar son tan reales como el cuchillo que se sostiene en la mano para cortar galletas, cuando en realidad son meramente potenciales. Entonces no habrá algo así como ''una distancia infinita'' de intervalos entre los puntos de A y B que el corredor debe atravesar, y por lo tanto la existencia del movimiento se mantiene.

Los milagros y la omnipotencia de Dios

La omnipotencia divina significa sólo el poder de hacer lo que es lógicamente posible, y traducido al lenguaje tomista: es ser capaz de actualizar un estado de cosas potencialmente existentes, por lo que la posibilidad lógica se entiende como la potencialidad de la existencia, y en general como aquellas potencias que podrían ser actualizadas. Por ejemplo, Dios puede crear el universo, la existencia del universo es una potencia realizable, así mismo puede causar la existencia de una estrella o una galaxia, potencialmente existen y por lo tanto pueden llegar a actuar si Dios en su poder les da existencia real.

La omnipotencia se resume, por lo tanto, en la actualización de cada estado de las cosas potenciales. Pero un círculo cuadrado, por ejemplo, no es potencialmente realizable, porque su propia existencia implica una contradicción interna; la idea de círculo se opone a la idea de cuadrado. No puede existir como una entidad concreta mientras constituya una imposibilidad lógica.

Por otra parte, en las divisiones de acto y potencia, no solo tenemos las nociones de potencia activa y potencia pasiva, sino también la posibilidad pura o lógica y la potencia real. Es importante distinguir estos conceptos.

La existencia de un unicornio es, se dice, una posibilidad pura o lógica, ya que el concepto de unicornio no conlleva ninguna contradicción conceptual, sin embargo, no es una potencia real, porque desde la realidad física no se puede provocar la existencia de un unicornio, todas las

causas naturales impiden tal generación en la medida en que sus esencias están predispuestas sólo hacia ciertos efectos diferentes de lo que podría ser un unicornio. Ahora bien, en el caso de los milagros, tenemos una posibilidad lógica o pura, pero no una potencia real, es decir, una potencia que puede desprenderse de las interacciones naturales, de ahí que se les llame "milagros". En efecto, son lógicamente posibles, pero no inherentemente posibles en las potencias de las cosas naturales, por ejemplo, naturalmente el agua no podría convertirse espontáneamente en vino, eso requiere un proceso, y no hay ninguna ley natural que lo explique. O que un hombre muerto resucite. Estos son "efectos" que se producen por una causa divina, en una Creatio Ex Nihilo, no por una causa natural como si tal efecto fuera potencialmente posible en una causa material. O, piense, por ejemplo, cuando un ingeniero fabrica un coche, este coche es potencialmente realizable (puede haber un paso de la potencia al acto), y ese cambio se produce por la potencia activa de este ingeniero.

Aquí cabe explicar la "potencia activa" y la "potencia pasiva". El primero se entiende simplemente como la potencia activa de causalidad (de ahí que el Aquinate afirme que Dios tiene una potencia activa absoluta, mientras que los seres finitos lo poseen en un grado limitado). El segundo se entiende como las potencias normales, es decir, como normalmente entendemos el cambio (una potencia que puede ser actualizada). Ahora bien, ambas cosas, potencia activa y potencia pasiva, son importantes para comprender el devenir existencial de

las entidades, de tal manera que cada efecto corresponde a una causa determinada, una entidad X con propiedades a,b,c no puede causar una entidad que no contenga las propiedades de a,b,c. (Principio de causalidad proporcional). Los milagros (efectos) no son proporcionales a un agente natural (causa); si lo fueran, entonces se deduce que estos efectos poseen propiedades de su causa natural, lo que viola la definición de "milagro" que significa un acto divino sobrenatural. Y las causas naturales sólo producen cosas naturales (principio de causalidad proporcional). Así pues, los milagros no son potencias pasivas que puedan ser actualizadas por las potencias activas de los agentes o causas naturales, en otras palabras, los milagros no son una potencia real "en las cosas". Sin embargo, pueden ser potencias puras o lógicas en la medida en que un ser como Dios (con una potencia activa absoluta) puede llevarlos al acto. Debe entenderse que en realidad (para Dios) el conjunto de cosas existentes en el mundo son también potencias puras o lógicas, dado que existen. Si existen, es porque son lógicamente posibles. Pero en el contexto limitado de las potencias activas de las entidades creadas, el abanico de posibilidades no se extiende a las posibilidades puras o lógicas, ya que sólo son capaces de producir lo que se encuentra en el propósito impuesto de su esencia. De lo contrario, un ser humano también podría realizar un milagro, ya que los milagros no son lógicamente imposibles.

1. Potencia pura o lógica = lógicamente posible.

2. Potencia "real" o ”natural” = Potencias pasivas inherentes a las cosas naturales.

Está claro que los milagros entran en la primera categoría. Porque son lógicamente posibles pero no son causados por agentes naturales. Y mientras que los milagros no están incluidos en la segunda categoría, ciertamente los eventos puramente naturales están incluidos en la primera categoría, y también en la segunda. Porque también son lógicamente posibles. Por lo tanto, hay cosas que son lógicamente posibles (milagros) pero que no son naturalmente posibles (son causados por Dios, un Ser sobrenatural).

Respuesta a Graham Oppy

«Consideremos la relación: ”...es sostenido por...”. Esta es una relación causal. Mas aun, es una relación transitiva: si a está siendo sostenido por b, y b está siendo sostenido por c, entonces a esta sostenido por c. Finalmente, si tenemos una serie de cosas relacionadas por esta cláusula, entonces la serie termina en algo que no está siendo sostenido por nada más. En el ejemplo dado en el texto, la serie termina con el planeta tierra: la tierra no está ”siendo sostenida” por nada más. Por supuesto que, dado el contexto, la cláusula ”siendo sostenida” es relativa a la tierra; no tiene sentido suponer que la tierra se encuentra ”siendo sostenida” relativamente a sı misma. Pero, en un enfoque más preciso, las capas exteriores de la tierra se encuentran ”siendo sostenidas” por las capas interiores. La Tierra es una masa rocosa esférica que mantiene su forma debido a la atracción gravitacional. Las cosas que sean lo suficientemente lentas podrían ser atrapadas dentro del campo gravitacional y estas podrían ser detenidas tras impactar con una parte apropiada de la superficie terrestre; si, por ejemplo, cae en el océano, entonces se hundirá hasta el fondo. ¿Debería suponer que la Tierra es diferente de la taza de café porque tiene la capacidad de producir sus efectos de forma no derivativa y no instrumental? Yo creo que no. Imaginemos la taza de café flotando en el espacio interestelar e imaginemos que una partícula de polvo que queda atrapada dentro del campo gravitacional de la taza. En un marco relativo a la taza, la partícula cae cuando llega al reposo sobre la superficie de la taza. En

el espacio interestelar, la taza no está cayendo relativamente a ningún objeto. La explicación del porque la partícula de polvo cae hasta estar en reposo sobre la superficie de la taza es exactamente la misma que la del porque la taza cae sobre la superficie de la tierra de no ser por la mesa. No existe diferencia alguna entre los tipos de poderes causales ”no derivativos” o ”no instrumentales” tanto de la Tierra como de la taza; la ´única diferencia relevante es la diferencia de masas. (Podríamos completar la analogía con el caso original suponiendo que existe una partícula de polvo incrustada en la taza: la nueva partícula supuesta se encuentra ”sostenida por” la superficie de la taza.)» (1)

Oppy comienza hablando del tipo de causalidad jerárquica propuesta por escolásticos como Santo Tomás de Aquino y Escoto, también apoyada y defendida por tomistas contemporáneos como Edward Feser, Norman Kretzmann, Gaven Kerr, etc. Una explicación muy precisa se encuentra en el libro ''The Metaphysics of Theism" de Norman Kretzmann, donde cita a Rowe sobre la causalidad jerárquica o esencialmente ordenada:

"Si C está causando que B esté causando que A exista, entonces, dado que estamos operando dentro de una serie esencialmente ordenada, también será cierto que C ahora está causando que A exista. C, por lo tanto, exhibirá ese tipo de actividad causal que estamos tratando de explicar. Y si C es el primer miembro de la serie, podríamos ser capaces de explicar por qué la actividad causal que causa-que-A-exista-ahora está

sucediendo ahora con referencia a C. Sin embargo, si C es una causa intermedia , si ahora alguna otra cosa está causando que C esté causando que A exista, entonces no podemos encontrar la explicación del hecho de que esta actividad está sucediendo con referencia a C. ¿Qué pasa entonces si la serie progresa hasta el infinito? Cada miembro de la serie estará ahora mismo exhibiendo la actividad causal que estamos tratando de explicar. Será cierto que cada miembro de la serie está exhibiendo la actividad causal en cuestión y también cierto que el hecho de que la actividad causal esté sucediendo no puede ser explicado por ningún miembro de la serie. Para cualquier miembro que seleccionemos, será cierto que algún otro miembro hace que exhiba la actividad en cuestión y, por lo tanto, es cierto que no podemos explicar el hecho de que este tipo de actividad causal está sucediendo en el universo por referencia a ese miembro. Si la serie avanza hasta el infinito no habrá explicación de el hecho de que cierto tipo de actividad causal [que hace que A exista ahora] está ocurriendo en el mundo". (2)

Como observamos, el escolástico propone que, como explica Graham Oppy, la relación: "...está siendo sostenido por...". No es sino exactamente una relación causal, una relación transitiva porque una entidad en el mundo actual se sostiene o es causada por otras causas precedentes pero en última instancia dependen de una única entidad que sostiene el conjunto de seres en la cadena causal. C sostiene la existencia de B y de A, pero no decimos que A dependa sólo de B, ya que B no posee

el poder de causar o sostener a A por si mismo, sino que necesita derivar ese poder de algo más, para saber, de C.

Por lo que la causalidad con respecto a A se extiende principalmente al primer ser que tiene por esencia el poder de sostener o de causar. Esto es lo que conocemos como causalidad esencialmente ordenada.

Oppy propone otro ejemplo particularmente interesante para ilustrar el tipo de causalidad esencialmente ordenada, el del café y el escritorio, que es una analogía utilizada por Edward Feser en su libro Five Proofs of the Existence of God en su argumento aristotélico, y parece lograr parafrasearlo correctamente. La objeción que presenta es que la tierra que sería una causa no derivada que sostiene todas las demás cosas, como explica Feser, es jerárquicamente idéntica a la taza de café en el espacio interestelar que mantiene una relación causal con la partícula de Polvo, y por lo tanto no hay una diferencia significativa entre la taza de café dentro del planeta tierra afectada por la fuerza gravitatoria, y la tierra que en última instancia funciona como una causa primaria independiente de otras causas que a su vez sostendrían el escritorio en el que descansa la taza de café. Oppy advierte: "¿Debo asumir que la Tierra es diferente de la taza de café porque tiene la capacidad de producir sus efectos de una manera no derivativa y no instrumental? No lo creo. Imaginemos la taza de café flotando en el espacio interestelar e imaginemos una partícula de polvo que está atrapada en el campo gravitatorio de la taza (…) No hay diferencia entre los tipos de poderes causales "no derivativos" o "no instrumentales" de la Tierra y de la

taza; la única diferencia relevante es la diferencia de masa. ''

Ahora bien, es evidente que cuando Feser presenta la analogía, no está haciendo un intento de explicar físicamente, es decir, por accidentes, el tipo de causalidad que el argumento aristotélico sugiere, simplemente está tratando de presentar una manera de ilustrar la causalidad metafísica que el argumento apoya, y que es sostenida por los escolásticos. Más precisamente, nadie está señalando que la taza de café debería ser radicalmente diferente de la tierra, ya que, al final, todos estos seres se reducen a simples parcelas de materia con una cierta forma. Después de todo, siguen siendo sustancias compuestas de materia y forma, aunque hay una distinción sustancial. El punto es que mientras la taza está siendo sostenida por la tierra, la taza posee un estado existencial derivado del planeta tierra, que sería la causa superior que deriva los estados existenciales de todas las demás cosas. Si entonces la taza funciona como una causa de la que deriva un estado existencial como el de la mota de polvo, pues bien, esto no afecta a nuestro argumento, sino que reafirma el hecho de que existe una causalidad jerárquica. Y sigue siendo cierto que todo objeto afectado por la masa de la tierra es completamente dependiente, no todos los objetos se encuentran en ingravidez. Entonces, ¿debo asumir que la Tierra es diferente de la taza de café porque tiene la capacidad de producir sus efectos de una manera no derivativa y no instrumental? Creo que sí. Y la razón radica en el hecho de que mientras la taza está sujeta a la gravitación de la tierra, no puede servir como algo no

instrumental cuyos efectos no sean derivados. Si en un momento dado la taza se libera del poder causal de la tierra, esto sólo significa que ya no hay una influencia causal de la tierra respecto a la taza, pero sigue siendo cierto que la taza depende de otras cosas diferentes como los principios constitutivos de la materia, y la forma determinada que posee. Es verdad que tenemos una causa eficiente, formal, material y final, según la metafísica aristotélica, por lo que no es simplemente una cuestión de estados físicos, ubicaciones físicas, o una distinción de masa, como piensa Oppy.

Edward Feser seña: ''La idea es que una serie de causas instrumentales --causas que tienen su poder causal solo de manera derivada, solo en la medida en que actúan como instrumentos de otra cosa-- deben necesariamente remontarse a algo que tiene su poder causal de una manera no instrumental, algo que puede hacer sin tener que ser hecho a causa de otra cosa. Y el argumento del movimiento afirma que solo lo que es pura actualidad- lo que es, por así decirlo, "ya" plenamente actual y, por lo tanto, no necesita (de hecho no puede) haber sido actualizado por ninguna otra cosa - puede ser causalmente fundamental o infravalorado en un sentido absoluto''. (3)

Y además, depende del binomio de esencia y existencia, sin el cual no habría algo así como una taza que contenga la partícula de polvo, porque cada compuesto es menos fundamental que sus partes. Esto es todo lo que necesitamos para que exista una serie causal

esencialmente ordenada. ''Porque todo lo que se da en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado, bien por los principios de su esencia, como ocurre con los accidentes de la especie. Ejemplo: El poder reír es propio del hombre y brota de los principios de su esencia. O bien por algo externo. Ejemplo: El calor del agua está causado por el fuego. Si, pues, en un ser su existencia es distinta a su esencia, es necesario que la existencia de dicho ser esté causada por algo externo a él o por los principios propios de su esencia. No obstante, es imposible que los propios principios de la esencia de un ser causen su existencia, porque todo ser creado no es causa de su propio existir; por eso, siendo distintas en él esencia y existencia, la existencia tiene que ser causada por otro. Nada de todo esto se puede aplicar a Dios, pues sostenemos que Dios es la primera causa eficiente. Por lo tanto, es imposible que en Dios una cosa sea su existencia y otra su esencia''. (4)

Creo que Oppy no tiene en cuenta la importante distinción entre causalidad accidental y esencial, y por lo tanto su objeción no da en el blanco.

Otro problema en el argumento de Oppy es que no sigue completamente la analogía, ya que la termina en el caso de que la tierra no se sostenga por nada, al menos en lo que se refiere a ese punto del seguimiento, pero Feser también deja claro que si nos extendemos más allá de esto, debemos asumir que la tierra también depende de otros factores externos, como el constituyente atómico o las leyes físicas en general, de modo que absolutamente todo depende en última instancia de algo más fundamental para su estado actual. Algo importante que

señala Feser es que las entidades, al estar compuestas de materia, son metafísicamente idénticas aunque no lo sean sustancialmente, es decir, dependen de los mismos principios metafísicos que la distinción entre esencia y existencia, cuya esencia es potencial en lo que respecta al acto, y en general de diferentes tipos de potencias pasivas, forma y materia, etc, por lo que, contrariamente a la objeción de, lo que pretendemos no es destacar las diferencias entre las causas jerárquicas, sino más bien buscar que todos los conjuntos de causas y efectos tengan similitudes, de modo que se les pueda atribuir el mismo principio como regla universal.

De hecho, Feser nos dice, parafraseándolo un poco, que lo que es igual para la taza de café es también igual para todos los seres materiales, por lo que sólo necesitamos una cosa en el universo para probar la existencia de Dios, algo tan simple como un café, una roca o un perro. Precisamente porque cada entidad está sujeta a los mismos principios en virtud de su componente material, parece que Oppy se equivoca, ya que también sostenemos que la tierra y la taza de café son similares, que ambas poseen rasgos o constituyentes inmanentes para los que decimos que necesitan una causa, aunque, por supuesto, son sustancialmente diferentes, y eso no es lo que realmente nos interesa.

En conclusión, asumir que la taza no está afectada gravitacionalmente y por lo tanto también sirve como causa jerárquica de la misma manera que la tierra, es irrelevante para el argumento aristotélico. Podemos perfectamente asumir esto, pero esto no implica que no tenga sentido hablar de una dependencia en un rango

más fundamental. No hay ninguna buena razón para pensar que la objeción de Oppy ataca el tipo de causalidad esencialmente ordenada, sólo la accidental, que ciertamente no es importante para el argumento aristotélico.

1. Oppy, G. (2019). Hierarchical Series . En On Stage one of Feser’s ’Aristotelian Proof’ (pp.6-8). Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
2. Norman Kretzmann. (2002). The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I Vol 1. Oxford University: Oxford University Press, USA
3. Feser, E. (2020, 25 noviembre). Oerter on motion and theFirstMover.EdwardFeser.Https://edwardfeser.blog sp ot.com/2012/06/oerteronmotion-and-firstmover.html
4. S. T., I-II, 3, 4

Teísmo clásico, Teísmo neoclásico?

La verdad es que nadie que crea firmemente en las declaraciones del cristianismo puede tener una visión antropomórfica de la naturaleza de Dios. El teísmo neoclásico es insostenible. Esto ya es bien anticipado por los primeros y más representativos teólogos cristianos, y también por la extensa tradición cristiana. No se sostenía la existencia de un Dios temporal, pasible, mutable y compuesto; al contrario, se creía en un Dios intemporal, impasible, inmutable y absolutamente simple. Por ejemplo, con respecto a la doctrina de la simplicidad, el historiador Richard Muller nos informa: “La doctrina de la simplicidad divina se encuentra entre los supuestos normativos de la teología desde la época de los padres de la iglesia, hasta la era de los grandes sistemas escolásticos medievales, hasta la era de la Reforma y la teología posterior a la Reforma, en la siguiente era de la ortodoxia tardía y el racionalismo.” Entonces, debemos afirmar con seguridad que dichas doctrinas clásicas son significativas en el pensamiento Cristiano.

Y particularmente en el catolicismo estas doctrinas son bastante importantes y son afirmadas en los Concilios, por lo que negarlas equivale a Herejía. Concilio IV de Letrán: "Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, substancia o naturaleza absolutamente simple" (D 428).Concilio Vaticano I: "El

cual (Dios), siendo una sola substancia espiritual, singular, absolutamente simple e incomunicable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente". (D 1782).

Por último, el Dios del teísmo clásico es considerado por los filósofos neoclásicos como una entidad "abstracta" e impersonal. ¿Pero es esto cierto? Los pensadores neoclásicos o los que sostienen la idea de un Dios antropomórfico suelen presentar la acusación de que la doctrina de la simplicidad divina apoya la idea de Dios como un ser frío y abstracto, una entidad o propiedad impersonal (como ha sostenido el gran filósofo analítico Alvin Plantinga) y que es incapaz de mostrar sentimientos como el amor (como ha sostenido el famoso apologista y filósofo analítico William Lane Craig). Sin embargo, creo que esta afirmación adolece de una falta de comprensión de lo que realmente implica la doctrina de la simplicidad, Contrariamente a lo que piensan los neoclásicos, sólo desde el teísmo clásico se pueden sostener atributos tan significativos como la personalidad, la bondad, el amor, etc., ya que el ser absolutamente perfecto (Dios) los posee en grado infinito, siendo Él absolutamente incomparable. Veamos lo que advierte Santo Tomás de Aquino:

"Propiamente y en grado sumo está la vida en Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, si se dice que vive aquello que se mueve por sí mismo y no por otro, cuanto más perfecto sea esto en alguien, tanto más perfecta en él será la vida. En los seres que se mueven y en los movidos se encuentran los siguientes tres tipos: 1) Primero, el fin, que es el que mueve al agente; el agente principal que actúa por su propia forma, aunque a veces

lo hace por medio de un instrumento que no tiene fuerza operativa, sino que se la da el agente, ya que al instrumento no le corresponde más que ejecutar la acción. 2) Hay algunos que se mueven a sí mismos, pero no relacionados con la forma y el fin, connatural en ellos, sino sólo relacionados con la ejecución de un movimiento; pero la forma por la que actúan y el fin por el que actúan están determinados por la naturaleza. Así son las plantas, que, por la forma impresa en su naturaleza, se mueven a sí mismas orientadas al desarrollo y declive.

3) Hay otros que se mueven a sí mismos, pero no relacionados sólo con la ejecución del movimiento, sino también con la forma principio del movimiento, que adquieren directamente. Así son los animales, cuyo principio de movimiento no es la forma impresa en su naturaleza, sino adquirida por el sentido. Por lo tanto, cuanto más perfecto sea su sentido, tanta mayor perfección hay en su movimiento. Pues aquellos animales que no tienen más sentido que el tacto, se mueven a sí mismos sólo con el movimiento de dilatación y contracción, como las ostras, cuyo movimiento es muy poco superior al de las plantas. Por su parte, aquellos que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está junto a ellos tocándolos, sino también lo que está distante, se mueven a sí mismos desplazándose con movimiento progresivo. Pero, aun cuando estos animales adquieren por el sentido la forma que es su principio motor, sin embargo, por sí mismos no establecen el fin de su operación o de su movimiento, sino que está impreso

en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma adquirida por los sentidos.

Por lo tanto, por encima de estos animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que se fijan. Lo cual no se hace más que por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y lo que puede proporcionar, y orientar lo uno a lo otro. Por lo tanto, el modo más perfecto de vivir está en aquellos que tienen entendimiento; y éstos son los que también se mueven a sí mismos más perfectamente. Prueba esto el hecho de que en un mismo hombre la facultad intelectiva mueve las potencias sensitivas; y éstas por su poder mueven los órganos que ejecutan el movimiento. También sucede esto en las artes, pues vemos que el arte al que le corresponde el uso de la nave, esto es, el arte de la navegación, instruye al que le da forma, y ésta al que sólo la ejecuta, construyéndola.

Pero aun cuando nuestro entendimiento esté orientado a algo, sin embargo, algunas cosas están impresas en su misma naturaleza, como los primeros principios, que no pueden cambiar, y el último fin, que no puede no querer.

Por lo tanto, aun cuando se mueva por algo, empero es necesario que, por lo que respecta a algunas cosas, sea movido por otro. Así, pues, aquello cuya naturaleza sea su mismo conocer, y a lo que esté orientado y que no esté determinado por otro, ése tiene el grado de vida más alto. Ese tal es Dios. Por lo tanto, en Dios está la vida en grado sumo. Por eso, el Filósofo en XII Metaphys., asentado que

Dios es inteligente, concluye que posee la vida más perfecta y eterna, porque su entendimiento es absolutamente perfecto y siempre en acto". (Summa Theologica, I-I, q. 18, a. 3)

Pero, aún nos queda la duda ¿Dios puede amar? considere esta respuesta de Aquino:

"Es necesario que en Dios haya amor. El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor. Pues como el acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios; siendo el bien, en sí mismo y principalmente, el objeto de la voluntad y del apetito, y el mal es bien sólo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien; es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como el gozo a la tristeza, el amor al odio. Pues lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro.

Por otra parte, lo común es por naturaleza lo primero. Por eso, el entendimiento está orientado antes a la verdad general que a las verdades particulares. No obstante, hay algunos actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien situado en alguna condición especial: como el gozo y el deleite centran su objeto en el bien presente ya conseguido; el deseo y la esperanza, en el bien aún no logrado. Por su parte, el amor centra su objeto en el bien común, alcanzado o no. Por eso, el amor por naturaleza es el primer acto de la voluntad y del apetito. Esta es la causa por la que todos los otros movimientos del apetito presuponen el amor como su primera raíz. Pues nadie

desea algo más que como bien amado; nadie goza más que con el bien amado. Y el odio no se centra más que en lo opuesto a lo amado. Lo mismo sucede con la tristeza y similares, en donde es evidente su directa referencia al amor como primer principio. Por lo tanto, donde hay voluntad y apetito es necesario que haya amor, anulado lo primero, queda anulado lo segundo. Ya se demostró (q.19 a.1) que en Dios hay voluntad. Por eso, es necesario también que en El haya amor". (Summa Theologica, I-I, q. 20, a. 1)

Por lo tanto, Dios en el teísmo clásico no puede ser un ente abstracto impersonal. Es más bien un Dios vivo que ama inmensamente y que se relaciona con sus criaturas, precisamente como el Dios de la Biblia. El teísmo neoclásico es en realidad la única postura filosófica que nos aleja de la naturaleza divina verdadera. "Entre la media docena de escritores que más me han influenciado espiritual e intelectualmente están San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino. Habiendo reflexionado largamente sobre las doctrinas filosóficas de Dios formadas por estos dos brillantes y santos hombres, me resulta difícil aceptar la idea de que los modernos estaremos mejor posicionados filosóficamente para progresar en nuestra comprensión de la naturaleza divina una vez que dejemos de lado sus principales afirmaciones metafísicas". Alfred J. Freddoso.

Tenga en cuenta que esto sólo es una brevísima revisión. El tema es muchísimo más complejo y es pertinente interactuar más a fondo con los argumentos de teístas neoclásicos, pero esto por ahora excede mi propósito.

Es pecado matar animales?

Matar animales no es un pecado, no atenta contra la ley divina, y por el contrario obedece a una ley natural establecida por Dios en el curso y la creación del Hombre, a saber, que los seres más perfectos poseen la supremacía sobre los imperfectos, y por lo tanto el hombre siendo más perfecto que las plantas o los animales, puede entonces disponer de la vida de estos seres menos perfectos; los animales y las plantas están al servicio del hombre. Santo Tomás de Aquino dice: "Nadie peca usando una cosa para el propósito al que está destinada". (Summa Theologica, II-II, q. 64, a. 1) Existe, pues, una cierta jerarquía en la naturaleza. Esto no significa, sin embargo, que el hombre pueda disponer arbitrariamente de los seres menos perfectos, es inadmisible utilizar animales y matarlos por diversión o simplemente para hacerlo, esto sin lugar dudas sería un pecado. Por lo tanto, el punto importante para resolver el problema está en esto, en la arbitrariedad del hombre en su uso de los seres menos perfectos. Bajo esta perspectiva, es conveniente preguntar si la muerte de los animales es una cuestión de necesidad o no, o en otras palabras, si el hombre está actuando con arbitrariedad o si lo hace con una razón, si lo primero ocurre, entonces su acto es moralmente reprensible, y si lo segundo ocurre, entonces su acto no es moralmente reprensible.

Esto debe atender a la contemplación de lo que es la vida en particular, y por qué es preservada en el ser por Dios. Santo Tomás de Aquino utiliza recursos filosóficos para resolver dilemas éticos y teológicos, etc.; su pensamiento

es que Dios ha dado un orden a la naturaleza y al hombre, ya que está hecho a su imagen y semejanza, por lo que posee una mayor supremacía sobre las demás criaturas, pero las diversas formas de vida deben estar destinadas al bien y al crecimiento del hombre, para que se realice como Dios quiere que sea. Así pues, la existencia de las demás cosas tiene un sentido, Dios conserva su ser con cierto sentido, y si el hombre utiliza la vida de un animal tiene que ser para el cumplimiento del plan divino. Santo Tomás de Aquino señala: "Por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no para sí mismos, sino para el hombre. De ahí que, como dice Agustín en I De civ. Dei, por justísima ordenación del Creador, la vida y la muerte de estos seres están entregadas a nuestra utilidad". (Summa Theologica, II-II, q. 64, a. 1, ad

¿Por qué las cosas naturales no tienen su capacidad de existir de forma incorporada?

Pregunta de Abdiel morales: no entiendo cómo llega a la conclusión de que alguien (Dios) esté actualizando nuestra existencia en todo momento, o sea, la capacidad causal de actualizar la existencia de las cosas las tiene Dios de manera incorporada. ¿Cómo sería esta capacidad causal de forma derivada? ¿Por qué las cosas no tienen su capacidad de existir de forma incorporada? (si es que entendí bien lo que Feser quiere comunicar). De antemano, gracias.

Respuesta: la pregunta que me hace, puede ser respondida precisamente con lo que explico en el artículo sobre la serie esencialmente ordenada. Este tipo de series se caracteriza por su explicación con respecto al fundamento del ser. Es decir, aquí ya no se trata de explicaciones científicas o causas que se extienden al espacio-tiempo. Esto corresponde a series accidentales, o como Feser las llama en su libro Five Proofs, series lineales. Entonces, entiéndase que el argumento aristotélico se apoya en el primer tipo de causalidad. Dado esto, me parece que es fácil entender cómo el argumento llega a la conclusión de que alguien (Dios) está actualizando nuestra existencia en todo momento. Considere, por ejemplo, el caso de una sopa que es calentada por una cacerola, y ésta a su vez es calentada por el fuego de la cocina. Si la sopa está actualmente

caliente, es porque la potencia que tenía para calentarse ha sido actualizada por otra cosa, a saber, la cacerola, pero esta cacerola no posee por sí misma la propiedad de estar caliente, su temperatura actual fue actualizada por otra cosa, a saber, el fuego que está en acción. Sin embargo, el fuego no recibe sus propiedades de otro fuego, sino que las tiene por sí mismo, es decir, per se. Por lo tanto, debe notarse que aquí hay una relación transitiva, el fuego transmite el calor a la olla y la olla transmite su calor a la sopa, hay una simultaneidad. A recibe su estado actual de B y B recibe su estado actual de C, y esto significa que en última instancia A está siendo "sostenido" por C. En un análisis más profundo, sabemos que C se identifica con Dios, y el fuego se convierte analógicamente en Dios, porque tiene por sí mismo el poder activo de causar otras cosas, y estas cosas causadas dependen de Él por sus poderes como la sopa y la olla dependen de la actualidad del fuego. Según este razonamiento, Dios no posee su poder actual en una forma derivada, mientras que las entidades materiales sí tienen sus propiedades y capacidades en una forma derivada. De esto se deduce que Él está actualizando nuestra existencia en todo momento. Para comprenderlo mejor, no hay que olvidar que esto se interpreta en el esquema de la composición hilemórfica, todo en cuanto existe está sujeto a la composición de la materia y la forma, junto con sus respectivas potencialidades que son importantes para su existencia, de modo que Dios actualiza los poderes de los seres como primera causa.

La ciencia y la causalidad esencialmente ordenada.

En cuanto a si la ciencia ha demostrado X o Y, bueno, eso es irrelevante para los argumentos tomistas, ya que estos argumentos del Aquinate se basan principalmente en la metafísica, no en las ciencias naturales. En este contexto es conveniente distinguir entre series ordenadas accidentalmente y series ordenadas esencialmente, lo que primordialmente nos interesa es lo último. Así lo explica el filósofo tomista Edward Feser: "En primer lugar, una breve reseña de la distinción. Como saben los lectores de toda la vida, la diferencia clave entre los dos tipos de series causales tiene que ver con si sus miembros tienen su poder causal de manera derivada o indirecta. Consideremos la secuencia causal: x → y → z. La serie está esencialmente ordenada si, en el acto mismo de causar z, toma prestado de x el poder para hacerlo. Por lo tanto, en el ejemplo común, el palo empuja la piedra sólo en la medida en que deriva de la mano el poder para empujarla. Una serie se ordena por accidente si, en el acto de causar z, y qué no pedir prestado a veces el poder para hacerlo. Por lo tanto, en el ejemplo común, un hijo puede engendrar un hijo propio, esté o no vivo su propio padre''.

Está claro que la acción divina de la creación debe ser entendida de acuerdo a lo que plantea el tipo de causalidad per se o "instrumental". Este tipo de causalidad se refiere a la sostenibilidad del "ser" del universo. Para entenderlo mejor, consideremos, por

ejemplo, una piedra que es movida por un baston que a su vez es movido por una mano. El bastón se mueve en virtud de la acción de la mano, ciertamente sin la mano el bastón no se movería, ya que se trata de un objeto instrumental, un objeto que sirve o se utiliza con un propósito específico para realizar una acción (en este caso, para mover la piedra).

Ahora bien, también hay que pensar que la mano sólo se mueve en virtud de la actividad mental de la persona; sabemos que los movimientos de nuestro cuerpo sólo son posibles por la activación de ciertas neuronas motoras. Lo que señalamos al llegar a este punto es simplemente que estamos en el negocio de postular un principio, algo que explica razonablemente el conjunto de hechos que han ocurrido, ya que estos hechos sólo ocurren como consecuencia de la acción del poder causal que presumiblemente fue desplegado por una causa cuyo poder causal es igualmente desplegado por otra causa. No es necesario pensar en un tipo de causalidad lineal en el que se retrocede en el tiempo en la empresa de encontrar una primera causa iniciadora. Entendemos que el bastón no puede moverse o sostenerse por sí mismo, necesita una mano o un "brazo" que lo mueva, y la piedra no podría moverse sin el movimiento precedente (como causa instrumental) del bastón. Entonces, para existir, el conjunto de cosas en el universo necesita algo como una mano, de manera que en el análisis ulterior la realidad física está siendo sostenida por Dios, quien es el primer ser que imparte los poderes casuales en las cosas y que hace posible todo acontecimiento de causa- efecto, y que en sí mismo tiene poder causal no desplegado por

nada antecedente. La causalidad per se es un tipo de causalidad jerárquica propuesta por escolásticos como Santo Tomás de Aquino y Escoto, también apoyada y defendida por tomistas contemporáneos como Edward Feser, Norman Kretzmann, Gaven Kerr, etc. Una explicación muy precisa se encuentra en el libro ''The Metaphysics of Theism" de Norman Kretzmann, donde cita a Rowe sobre la causalidad jerárquica o esencialmente ordenada:

"Si C está causando que B esté causando que A exista, entonces, dado que estamos operando dentro de una serie esencialmente ordenada, también será cierto que C ahora está causando que A exista. C, por lo tanto, exhibirá ese tipo de actividad causal que estamos tratando de explicar. Y si C es el primer miembro de la serie, podríamos ser capaces de explicar por qué la actividad causal que causa-que-A-exista-ahora está sucediendo ahora con referencia a C. Sin embargo, si C es una causa intermedia , si ahora alguna otra cosa está causando que C esté causando que A exista, entonces no podemos encontrar la explicación del hecho de que esta actividad está sucediendo con referencia a C. ¿Qué pasa entonces si la serie progresa hasta el infinito? Cada miembro de la serie estará ahora mismo exhibiendo la actividad causal que estamos tratando de explicar. Será cierto que cada miembro de la serie está exhibiendo la actividad causal en cuestión y también cierto que el hecho de que la actividad causal esté sucediendo no puede ser explicado por ningún miembro de la serie. Para cualquier miembro que seleccionemos, será cierto que algún otro miembro hace que exhiba la actividad en

cuestión y, por lo tanto, es cierto que no podemos explicar el hecho de que este tipo de actividad causal está sucediendo en el universo por referencia a ese miembro. Si la serie avanza hasta el infinito no habrá explicación del hecho de que cierto tipo de actividad causal [que hace que A exista ahora] está ocurriendo en el mundo".

Los objetos naturales y sus potencias intrínsecas.

Objeción a la primera vía: ”es perfectamente posible que hayan objetos naturales que cambien debido a sus potencialidades intrínsecas, digamos, otorgadas divinamente en un primer momento temporal –aunque creo que el punto sigue si no se da en un momento temporal, sino causal–. Esto deja abierto si la serie continúa jerárquicamente o no, solo pone el dedo sobre la posibilidad de que los objetos tengan la potencialidad intrínseca del cambio”.

Respuesta: se dice que aún parece perfectamente posible que haya objetos naturales que cambien debido a sus potencialidades intrínsecas. Bueno, la verdad es que esto es imposible, teniendo en cuenta que las potencialidades no son propiamente actualidades, por lo que un objeto natural no podría cambiar en virtud de lo que aún no existe. El cambio se describe como el paso de la potencialidad a la acción, y esto abarca cuestiones más fundamentales. Debido al principio de Agere Sequitur Esse entonces debemos afirmar que la potencialidad intrínseca en un objeto natural es también una potencialidad con respecto a su ser, hay una proporcionalidad entre el ser y el poder. Ciertamente es imposible para un ser actualizar su propio ser. Es importante destacar esto, porque de ello se desprende fundamentalmente que el primer motor inmóvil es pura actualidad desprovista de potencias pasivas.

En cuanto a su otorgamiento divino en un primer momento temporal, esto sigue siendo imposible, ya que, como se ha indicado, las potencias pasivas se refieren a la irrealidad del ser, por lo que es irracional suponer que Dios ha dado a los objetos naturales la capacidad de actualizar su propio ser cuando no existen. Las potencialidades intrínsecas son irreales – en el sentido de no ser actualmente existentes–. Por lo que es completamente imposible que un objeto cambie en virtud de sus potencialidades intrínsecas. Lo que es potencialmente existente simplemente carece de poder causal.

Ahora bien, es posible que la objeción haga alusión a las potencias activas, no a las pasivas, pero eso sigue sin explicar nada acerca de la existencia de los entes, además de que la primera vía habla de las potencias pasivas, no habla de las potencias activas. En efecto, Santo Tomás de Aquino no dice que los seres son enteramente pasivos potenciales; hay principios presentes -y por lo tanto no potenciales- a partir de los cuales ciertas operaciones significativas hacen posible la existencia de cierta entidad. Sería erróneo suponer que un ser cambiante es un ser puramente potencial, y del mismo modo sería erróneo suponer que un objeto natural puede explicar sus cambios por sus propias potencias pasivas inherentes, ya que las potencias pasivas no tienen el poder de actualizar algo, sólo las potencias activas. Pero, por otra parte, las potencias activas pueden ser igualmente meras posibilidades o potencialidades cuando el principio de esencia del que se derivan esas potencias activas no existe realmente –o no existe

actualmente. El principio de Agere Sequitur Esse es, creo, suficientemente explicativo en esta materia, ya que el actuar –potencia activa– se deriva del ser, de tal manera que una entidad no podría actuar sin su actualidad o acto de existencia. Así que, por supuesto, lo que pretendemos explicar de la primera manera no es exactamente la generación y corrupción de entidades, sino el cambio y sus operaciones que se refieren a la potencialidad. Consideremos el caso de la madera y su capacidad de convertirse en cenizas. Se trata, pues, de una potencia pasiva inherente que puede actualizarse, es decir, llevarse al acto. Ahora piense en el fuego, que como fuego tiene la capacidad de quemar la madera hasta convertirla en cenizas. En este segundo caso hay una potencia activa, es decir, un poder del fuego para realizar el efecto de quemar la madera. Sin embargo, tal poder puede ser interrumpido, puede que no haya madera que quemar y el fuego también puede ser completamente extinguido. En este sentido afirmamos que en todas las cosas de la realidad material hay una mezcla de potencias activas y pasivas de manera fundamental, y eso precisamente hace imposible que los objetos naturales expliquen sus propios cambios o actualizaciones de estados.

Breve reflexión acera del Movimiento y la existencia de Dios

Es verdad que existe el cambio, es decir, el paso de la potencia al acto. Todo se mueve. El café se enfría, la mesa cambia de lugar, la madera que forma la mesa se quema y se vuelve cenizas, las estrellas mueren, y el universo se expande continuamente. El cambio es, por lo tanto, evidente en nuestra experiencia más inmediata de la realidad física. La potencia como posibilidad de ser, no es igual al acto, pues, todo lo que está en potencia de ser aún no es, mientras que el acto es lo que ya existe o es. Pero como señala Santo Tomas de Aquino, la generación de una cosa no es un paso del no ser al ser, así entonces la potencia más bien es algo y no exactamente ''nada'', y por consiguiente son dos modos de ser fundamentales para describir la realidad. Ahora bien, todo cambio requiere un cambiador, este cambiador debe estar en acto, ya que algo potencial no tiene existencia y por lo tanto no puede llevar a cabo la acción de actualizar una potencialidad. Considere, por ejemplo la existencia de una estrella, las estrellas son enormes esferas en su mayoría constituidas por Hidrógeno y helio, también se encuentran constituidas por elementos químicos como Nitrógeno carbono y hierro. ¿pero qué pasaría si dichos elementos químicos primordiales en la formación de una estrella fueran inexistentes? Bueno, la respuesta obvia es que la estrella como tal no existiría. Así que requiere de la actualidad de los elementos químicos para actualizar sus potencialidades. Luego, las potencias de una estrella no se actualizan así mismas sino que requieren de algo

externo que este en acto. Si lo pensamos un poco es imposible que una potencia se actualice así misma dado que lo que no es real no puede llevar a cabo la acción de Actualizar, es contradictorio suponer que algo que no existe ha causado su propia existencia.

Ahora bien, tenga en cuenta que Aristóteles cuando habla de actualización de un potencial y actualizadores que necesariamente deben estar en acto, no ve esto como una causalidad en sentido temporal sino como una causalidad metafísica. Existe una diferencia significativa entre ambas interpretaciones de causalidad, de hecho la validez del argumento aristotélico depende completamente de la distinción hagamos aquí. Este argumento cosmológico tiene como objetivo explicar el ser de las cosas, no busca una explicación científica de los fenómenos naturales, como algunos opositores erróneamente han pensado. Para más precisión en nuestro en nuestro entendimiento conviene explicar la diferencia entre series causales accidentales, también llamada causalidad lineal, y series causales en sentido esencial a veces llamada causalidad instrumental o jerárquica. La causalidad en sentido accidental es, propiamente, una causalidad que nos remite hacia causas ubicadas en alguna región espacio temporal del pasado para explicar la existencia de las cosas actualmente, el argumento cosmológico kalam en su primer premisa que establece "Todo lo que comienza a existir tiene una causa" es un ejemplo claro de ello, dado que busca una singularidad cosmológica inicial a partir de la cual el universo surge absolutamente y es causado por Dios en una creación desde la nada, lo que se conoce

como Creatio Ex Nihilo. Pero eso no es de interés para el argumento Aristotélico, sino el sustento ontológico del universo. Aunque, por otro lado perfectamente podemos argumentar a favor de un inicio temporal de la realidad física con la prueba del kalam, porque si tenemos que considerar puntos importantes, entonces también hay que mencionar que el argumento aristotélico no se compromete con un universo finito en el pasado, pero tampoco con la eternidad de la materia.

Ese suceso no temporal de cambiadores y cosas cambiadas debe tener un principio, no podemos dirigirnos hacia un retroceso infinito, pues, no habría primer motor o cambiador, y los cambiadores intermedios y finales no mueven más que en virtud del primero, por lo que es necesario afirmar un principio. Ahora bien, si el cambio ocurre y todo lo que cambia requiere un cambiador, entonces debe existir algo que no se mueve y por lo tanto no es movido por otro. A este cambiador no cambiado, o bien, motor inmóvil, debe ser atemporal, aespacial, inmutable, eterno y personal. Dado que todo ser material, temporal, mutable, aespacial, está sujeto al cambio, es decir, a las potencialidades, y al ser cambiador no cambiado no puede tener potencia, es acto puro. De aquí fácilmente se desprende su eternidad, ya que siendo acto puro es el primer ser que causa todas cosas y no es causado por nada ni por nadie, y por consiguiente es subsistente. También es personal por cuanto causa la existencia del universo voluntariamente. Ese ser que cambia sin ser cambiado corresponde perfectamente con Dios. Por lo tanto Dios existe.

Objeción 1: La omnisciencia de Dios

"Dios no puede tener el conocimiento que tienen los seres humanos. Por ejemplo, no puede saber qué se siente al comer una manzana, ya que esto implica tener un paladar para degustar, pero Dios no es un cuerpo. De la misma manera, no puede tener el conocimiento de la experiencia de tocar algo tangible, porque Dios no tiene un cuerpo, es inmaterial. Por lo tanto, es imposible que Dios lo sepa absolutamente todo: no es omnisciente".

RESPUESTA: Dios no conoce de esa forma. Dios lo sabe porque Él es la causa de todo lo que existe. Él conoce el sabor de una manzana aunque no la coma, esto es así porque el conocimiento de Dios es infinitamente más perfecto que nuestro conocimiento y su conocimiento también se identifica con su acto puro (la esencia de Dios es idéntica a su existencia). Así que no necesita reducirse a la experiencia empírica. Ser omnisciente implica tener todo tipo de conocimiento: proposicional, empírico, etc., sin duda, sin embargo, no implica conocer de acuerdo a la forma contingente de conocer. Dios en su acto simplísimo (puro) lo sabe todo: no en dos o tres o cuatro, por lo tanto su acto de conocer no se reduce a un modo contingente de conocimiento de procesión o ramificación; como si necesitara una predisposición receptiva de las cosas cognoscibles, no, nada de esto es necesario para la ciencia divina. En efecto, Dios conoce cada cosa creada antes de crearla, así como un pintor conoce su trabajo antes de plasmarlo en el cuadro, por lo que no hay que decir que el pintor conoce su trabajo cuando ya está

hecho, ya que él es la causa, sino que lo conoce antes de que se plasme en el cuadro. Así es como debe entenderse la ciencia divina: Dios es la causa de las cosas hechas y, por lo tanto, lo sabe todo antes y no después. Esto nos dice, pues, que Dios no necesita la experiencia sensible para poder conocer las cosas cognoscibles de la experiencia sensible, ya que las conoce (porque son su causa) antes de que puedan afirmarse en ellas como sensibilidad.

A este respecto, Santo Tomas de Aquino nos informa: ''Es necesario que Dios conozca lo distinto a Él. Es evidente que Él se conoce a sí mismo perfectamente: en caso contrario, su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Si algo se conoce perfectamente, es necesario que conozca también perfectamente su capacidad. Pero la capacidad de algo no se puede conocer perfectamente a no ser que se conozca aquello a lo que llega tal capacidad. Por lo tanto, como quiera que la capacidad divina se extiende a otras cosas, pues es la primera causa efectiva de todo, como quedó demostrado (q.2 a.3), es necesario que Dios conozca lo distinto a Él.

Y esto se prueba también, si se añade que el mismo ser de la causa agente primera, Dios, es su mismo entender. Por lo tanto, como quiera que todos los efectos preexisten en Dios como en su causa primera, es necesario que también estén en su mismo conocer y que todo esté en El de modo inteligible: Pues todo lo que está en otro está según el modo de ser de ese otro. Para saber cómo conoce algo distinto a Él, hay que tener presente que algo puede ser conocido de una doble manera: Una, en sí mismo; otra, en otro. Se conoce algo en sí mismo cuando lo

conocemos por su propia especie adecuada a lo cognoscible. Ejemplo: El ojo ve al hombre por la especie de hombre. Se conoce algo en otro cuando se ve lo que se ve por la especie del que la contiene. Ejemplo: la parte se ve en el todo por la especie del todo, el hombre se ve en el espejo por la especie del espejo, o de cualquier otro modo que contenga algo en que se ve en otro.

Por lo tanto, hay que decir que Dios se ve en sí mismo porque se ve por su esencia. Las cosas distintas a El las ve no en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es El''. (Summa Theologica, I-I, q. 14, a. 5)

Objeción 2: la paradoja de Russell y Dios

«Recordemos que la famosa paradoja de Russell (1901) es un esquema: "El conjunto C de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos, ¿se contiene a sí mismo?" La respuesta es: Ni Sí ni No. En efecto: Si se contiene a sí mismo, entonces C tendría que estar en el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos. Pero si está en ese conjunto, entonces no se contiene a sí mismo, puesto que todos los conjuntos que están no se contienen a sí mismos. Luego es falso, puesto que la hipótesis es que se contiene a sí mismo. Y si NO, entonces C tendría que estar en el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos; pero si está, se contiene a sí mismo. Luego también es falso, puesto que la hipótesis es que no se contiene a sí mismo. Así pues, es rigurosamente falsa tanto la proposición afirmativa como la negativa. Las consecuencias de esta paradoja en la Lógica y en la Matemática han sido trascendentes [Gia2002]. También en la Informática; así el concepto de 'tipo de datos' proviene directamente de eludir esa paradoja. [...]En efecto una particularización de la paradoja de Russell aplicable al caso es la Paradoja de Dios: Dios ha creado todas las cosas que no se han creado a sí mismas. Es claro que esa afirmación concuerda con la fe del creyente. Pero de ella se sigue que las afirmaciones 'Dios se ha creado a sí mismo' y 'Dios no se ha creado a sí mismo' son rigurosamente falsas. Las dos. Si Dios no se ha creado a sí mismo es algo que no se ha creado a sí mismo y, por tanto, como Dios ha creado todas las cosas que no se han creado a sí mismas,

entonces se ha creado a sí mismo, en contra de la hipótesis».

RESPUESTA: La objeción se reduce a esta cláusula ''Como Dios ha creado todas las cosas que no se han creado a sí mismas, entonces se ha creado a sí mismo, en contra de la hipótesis".

Pero primero una explicación de la Paradoja Russeliana. Si C se contiene a sí mismo entonces C tendría que estar en el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos. Esto que quiere indicar es que C sería un conjunto universal de los conjuntos que NO se contienen a sí mismos, o si se prefiere, que no se ''causan" así mismos. Tenemos el conjunto C de cosas que no se contienen a sí mismas. Puedes expresarlo así:

C(r, s, t, p...)

Donde las letras del paréntesis son conjuntos que no se contienen así mismos. ¿qué tipo de conjuntos? Bueno, como el planteado anteriormente: "C(r, s, t, p…)"

Si se supone que C siendo un conjunto de cosas que no contienen así mismas es un conjunto que no se contiene así mismo, entonces se integraría a ese conjunto de C(r, s, t, p...). De tal forma que C se podría integrar a las letras del paréntesis. Y las letras del paréntesis --habíamos dicho-- son conjuntos que no se contiene a sí mismos. Por lo que C si se contiene a sí mismo, es decir si se integra a las letras del paréntesis, se da el caso de que sería un conjunto que NO se contiene a sí mismo.

Más sencillamente, en lugar de conjuntos abstractos imaginen una enorme cesta que se supone que es la más grande de todas las cestas existentes, y que contiene igualmente enormes cestas que se supone que son las más grandes de todas las cestas existentes, y cada cesta contiene enormes cestas que se supone que son las más grandes de todas las cestas existentes. Bueno, si ya lo han imaginado, continuemos. La cesta más grande que contiene las otras cestas sería análogamente el conjunto C., y las cestas dentro de la cesta más grande ilustrarían las letras de r, s, t, p. Una vez que hemos dibujado la asociación, continuemos. La cesta que mencionamos al principio que contiene las supuestas cestas más grandes que podrían existir, es precisamente una cesta que debería contenerse a sí misma, ya que supuestamente era la cesta suprema que contiene las cestas supremas. Y eso implica una paradoja. Eso es precisamente lo que Russell quiere decir cuando habla del Conjunto C, pero en mi analogía se sustituye por "cestas".

Ahora bien, este argumento es claramente falaz. Por supuesto, Dios ha creado todas las cosas que no se han creado a sí mismas, pero no se deduce que Dios se haya creado a sí mismo, ya que el antecedente (en el teísmo) alude a entidades contingentes, no tiene por qué ser una implicación metafísica absolutamente vinculante, de tal modo como 'El conjunto C de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos'. De hecho, el antecedente "las cosas que no se han creado a sí mismas" debe expresarse como "las cosas contingentes que no se han creado a sí mismas". La primera afirmación, entonces, es falsa. Otro error en el razonamiento del argumento es que parece

asumir la idea de: "Dios hace que las cosas existan porque no se han creado a sí mismas. Por lo tanto, el hecho de que la autoacusación sea imposible significaría que existe una causa externa''. Sin embargo, ¿por qué estaríamos interesados en sostener el principio causal a partir de la imposibilidad de la autocreación? Si el principio causal se afirmara de esa manera sería ciertamente problemático, sin embargo, ¡no lo es! Más bien decimos que todo lo que se mueve es movido por otro, o cada cambio requiere un actualizador. Consideremos este punto: todas las cosas en nuestro universo tienen potencias inherentes, una potencialidad se entiende como la posibilidad o el poder ser, por ejemplo el cubo de hielo en el congelador puede derretirse completamente si se expone al sol, por lo que inherentemente posee la posibilidad de derretirse. O pensemos, por ejemplo, en la frialdad del café, cuando el café está caliente en acto la propiedad de estar frio no está presente, pero tal propiedad de frialdad puede ciertamente existir en el café cuando el café se enfría por el aire circundante de la habitación. Por lo tanto, hay potencialidades inherentes en las cosas, al igual que en el cubo de hielo o el café. Pero las potencialidades intrínsecas no pueden ser llevadas al acto por si mismas, ya que al no ser reales sino simplemente cosas que podrían ser, es imposible que sean una explicación. Es tanto como decir que un objeto inexistente M es la causa de su propia existencia, M tiene que existir previamente para causarse a sí mismo, lo cual es una contradicción flagrante. Asimismo, es imposible que potencialidades diferentes expliquen a otras potencias diferentes, pues, las potencias solo son meras posibilidades. Entonces,

hay que afirmar que las potencialidades intrínsecas de las cosas se actualizan por otras cosas que ya están en acción, o en acto. Y es precisamente esta actualización de la potencialidad en la actualidad lo que reconocemos como principio de causalidad. Por lo tanto, la imposibilidad de la autocreación, no es, entonces, algo importante en la inferencia teísta de que Dios existe, simplemente debe afirmarse como un principio lógico de no contradicción que no es un punto de partida en las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios, el punto de partida es más bien un efecto tangible y empíricamente observable como el paso de la potencia al acto de la propiedad de frialdad inherente del café. Obsérvese que aquí no estoy diciendo que el principio lógico de la no contradicción no sea importante, por supuesto que lo es, y de hecho es uno de los principios que hacen posible la existencia misma de las cosas, simplemente he afirmado que no es nuestro punto de partida.

Por otra parte, la objeción podría sostenerse todavía diciendo algo como: "las entidades contingentes tienen la propiedad P de la no autocreación (si esto pudiera llamarse propiedad) y Dios tiene esa propiedad P, por lo tanto Dios es contingente''. Pero parece que tal razonamiento es tan defectuoso como este este; "las entidades contingentes no pueden existir y no existir al mismo tiempo, ni Dios no puede existir y no existir al mismo tiempo, por lo tanto Dios es contingente". O como este: "Puesto que Dios ha causado la existencia de entidades y las ha hecho partícipes de ciertas perfecciones puras, entonces Dios es causado, ya que

posee esas mismas perfecciones puras de las entidades contingentes que son explicadas por Dios''. Sabemos que obviamente este tipo de argumento no es plausible; Dios no se reduce a lo contingente al tener perfecciones que las entidades contingentes tienen en grado de mínimo; más bien, esto debería llevarnos al cuarto camino de Santo Tomás de Aquino y su doctrina de participación.

En conclusión, Dios no esta en un conjunto C de conjuntos que no se contienen a si mismos, o de cosas increadas que no se crean a si mismas. Dios es El ser absolutamente subsistente que hace posible la existencia, El es la existencia misma, según la doctrina de la simplicidad divina, y por lo tanto es quien determina la existencia participada de las cosas creadas, así que no es posible que se reduca a un conjunto de cosas. De hecho, el univocismo ontológico aquí es completamente rechazado, Dios no está en una misma realidad con sus criaturas, sino que absolutamente diferente. Y como se demostró, la existencia de Dios y el principio de causalidad no se sostienen de la imposibilidad de la autocreación –aunque, por supuesto, efectivamente sea imposible– sino de la doctrina Aristotélica de la potencia y el acto. Por lo tanto, queda refutada la objeción.

Objeción 3: la ley de inercia de Newton y Dios

LA LEY DE INERCIA DE NEWTON

En primer lugar, su objeción al primer camino de Aquino se basa en la idea de que la Ley de Inercia de Newton y la ley de la gravitación han logrado refutar el principio del Movimiento.

Sin embargo, cualquier persona un poco instruida en los argumentos tomistas puede darse cuenta de que el Aquinate nunca habla de movimiento de locomoción o movimiento físico, sino simplemente de movimiento entendido como el paso de la potencia al acto. En este sentido, la potencia se refiere a los contrafactuales, es decir, a aquellas cosas que tienen la posibilidad de ser pero que no poseen una existencia real de una manera factual en el mundo. Se puede imaginar, como ejemplo, un cubo de hielo: que el cubo se hubiera derretido si se hubiera expuesto al sol, es una verdad contrafáctica meramente potencial; sin embargo, cuando el cubo se derrite porque se expone al sol, esta verdad contrafáctica se convierte en una verdad fáctica, hay un paso de la potencia al acto. O en otras palabras, hay una transición del modo de ser potencial al modo de ser real. Esto sugiere que el cambio es mucho más que una simple transición del lugar A al lugar B, o que el cambio es simplemente un movimiento mecánico como lo asume el objetor. La ley de inercia y el principio aristotélico del

movimiento no son opuestos, no hay ninguna contradicción formal, y la inercia es sólo un tipo de cambio (Local o físico) de los 4 que abarca el principio aristotélico del movimiento (Local, sustancial, cuantitativo, cualitativo), así como la ley de la gravitación. El Aquinate no se basa en las consideraciones de la física de su tiempo; para él, el movimiento se entiende fundamentalmente como un movimiento metafísico. Por lo tanto, hablar de ciencia o especialmente de que el argumento de la primera vía se basó en una física obsoleta, pierde totalmente el punto, es una pendiente hacia la incoherencia. Su objeción a la P2 se basa en su objeción a la P1, y por consiguiente también pierde el punto.

En cuanto a su objeción a P3, cree gratuitamente que el Aquinate rechaza gratuitamente infinitas regresiones. Aquino las rechaza y tiene muy buenas razones para hacerlo, a saber, que en una cadena causal esencialmente ordenada las causas y los efectos son simultáneos. Por lo tanto, es imposible postular una cadena de motores infinitos que reciben un fundamento ontológico por causas externas. Esa externalidad causal simultanea sugiere que los motores móviles no pueden ser autosuficientes, sino que requieren una causa que tenga per se el fundamento ontológico. De ahí la analogía del bastón: se dice que un bastón no puede mover nada si no lo mueve la mano, de la misma manera en la cadena causal nada puede moverse si no lo mueve otro, en particular, es imposible retroceder indefinidamente en la serie de motores móviles, ya que no habría un primer motor como el fundamento del movimiento de los otros

motores. Esta es la razón por la que el Aquinate rechaza la serie infinita, aunque ciertamente nunca pensó que la serie ordenada accidentalmente no pudiera ser rastreada hasta el infinito. Aquí es importane distinguir entre las series causales ordenadas accidentalmente y las series causales ordenadas esencialmente.

PRINCIPIO FILOSÓFICO DE IDENTIDAD DE LOS INDISCERNIBLES Y LAS PROPIEDADES ENDÉMICAS

Ahora bien, su objeción a P4 es que también podemos inferir la existencia de más de un motor inmóvil, y suponer que sólo existe uno es arbitrario.

Pero no es menos inconsistente que el anterior. Una razón por la que el argumento aristotélico rechaza la multiplicidad de motores inmóviles es que el motor inmóvil se caracteriza por ser absolutamente simple, y puro acto. No pueden existir más de dos seres absolutamente simples, ya que esto violaría el Principio Filosófico de la identidad de lo indiscernible:

1. Si dos objetos a y b comparten todas sus propiedades, entonces a y b son idénticos, en referencia, son el mismo objeto.
2. Si dos objetos a y b comparten todas sus propiedades cualitativas, entonces a y b son idénticos.
3. Si dos objetos a y b comparten todas sus propiedades cualitativas no relacionales, entonces a y b son idénticos.

De esto se deduce que un ser A absolutamente simple, y otro ser B absolutamente simple, deben ser distinguidos por algo, ese algo debe ser una propiedad endémica p. Es la única manera en que A y B pueden ser diferenciados. Si no hay propiedades endémicas entonces no hay seres distinguibles, por lo que A y B serían un mismo ser, pero esto obviamente sugiere que no hay más que un motor inmóvil, lo que apoya la idea de que en realidad sólo hay un motor inmóvil que tiene una naturaleza divina. Consideremos, por ejemplo, el lápiz que está en su escritorio, y supongamos que este lápiz es rojo y mide 18 centímetros. Hay varias razones por las que su lápiz difiere de mi lápiz, posiblemente el mío es verde, ocupa otra región del espacio, y mide 20 centímetros. Ahora, puedes pensar en dos lápices completamente similares, digamos que ambos son rojos o verdes, que también tienen la misma medida, o si quieres imaginar que ya no es tu lápiz o mi lápiz, sino dos lápices que tienes y que se encuentran juntos uno al lado del otro completamente pegados, aquí ya no habría una diferencia muy significativa de color, tamaño o región espacial. Sin embargo, siempre tendrás que recurrir a alguna propiedad diferenciadora endémica, a menos que asumas que en realidad no se trata de dos lápices sino de uno solo. Podemos decir que ambos comparten la misma materia pero no comparten la misma parcela de materia que los constituye, y además, como no ocupan absolutamente el mismo espacio, ya que sólo están juntos y no están fusionados, se diferencian ocupando un espacio diferente y no el mismo. Así que hay diferencias fundamentales aunque ambos sean todavía lápices.

El análisis de las propiedades endémicas es necesario si queremos mantener la multiplicidad, como en el ejemplo de los lápices. Creo que está bastante claro que si A tiene una propiedad endémica p, B no podría tenerla, de lo contrario no sería una propiedad endémica sino vinculante, el lápiz, por ejemplo, si no tuviera una parcela de materia y una región espacial diferente de la otra, sería en realidad el mismo lápiz y habría un vínculo absoluto.

El objetor podría seguir sugiriendo que sólo hay propiedades vinculantes, pero no está claro cómo se pueden individualizar esas propiedades en una diversidad de seres y que esos seres sigan siendo distintos entre sí. Bajo la doctrina de la simplicidad divina encontramos que el motor inmóvil es absolutamente simple, por lo que no puede "distribuir" sus propiedades internas para hacerlas generales. Entonces, es necesario que haya propiedades endémicas en cada uno de los supuestos motores inmóviles. Luego llegamos a un punto interesante, primero se dijo, a modo de ilustración, que A es absolutamente simple, y otro siendo B también absolutamente simple, y se hizo un pequeño análisis sobre el Principio Filosófico de identidad de los indiscernibles y las propiedades endémicas. Pero si este análisis es cierto, entonces no puede existir más de un motor inmóvil con propiedades endémicas diferenciadoras, ya que el ser B sólo tendría potencialmente la propiedad endémica p, y A sólo tendría potencialmente una propiedad endémica diferente de p. Lo que implica que el motor inmóvil tiene potencias que pueden ser actualizadas, y esto es un absurdo, es tanto como decir que el ser sin potencias es un ser con

potencias, y no sólo eso, sino que es absolutamente potencial per se en tanto que es un ser no compuesto. y su existencia correspondería con su esencia, se identificaría con una de sus potencias intrínsecas. Téngase en cuenta que la doctrina de la simplicidad señala que el motor inmóvil no puede componer partes de ningún tipo, así que en resumen: todos los atributos que se infieren, como la omnipotencia, la omnisciencia, la perfección, entre otros, son la misma cosa, son totalmente idénticos, y se identifica en esencia con ellos. La forma en que los interpretamos es meramente analógica. De esto también podemos deducir que la multiplicidad de motores inmóviles no es más que un absurdo, ya que supone la existencia de seres no absolutamente simples: así, afirmar la distinción es afirmar las propiedades endémicas que distinguirían a un ser de otro, y un ser con una propiedad potencial es un ser cuya naturaleza está dispuesta a recibir otra naturaleza o propiedad.

Ahora bien, basta seguir las premisas del argumento del primer camino de Santo Tomás de Aquino, basado en ciertos principios como el movimiento y la causalidad per se, para concluir que existe un ser absolutamente simple desprovisto de potencias pasivas; es precisamente el ser el que explica las potencias de todos los seres materiales, y por consiguiente, es omnipotente, omnisciente, intemporal, inmutable, impasible, etc. Deducir esto supone seguir cada una de las premisas del Aquinate, premisas que, como vimos, el objetor no ha podido responder coherentemente. Sus únicas objeciones al principio de movimiento se basan en la idea errónea de

que la ciencia ya lo ha sustituido; sin embargo, hay que recordar que este principio de movimiento no se refiere a un desplazamiento físico sino simplemente al paso de la potencia al acto.. Por lo tanto, si las premisas son verdaderas, como es perfectamente demostrable, y la inferencia es lógicamente válida, entonces no hay manera de negar racionalmente la conclusión. Y la conclusión sugiere que hay un ser que es un acto puro. Siendo acto puro, es imposible que no sea absolutamente perfecto, ya que la imperfección implica carecer de algo, implica no tener una propiedad: por ejemplo, cuando decimos que una persona no es buena es porque carece de bondad, y esto supone una potencialidad siempre que se pueda adquirir la bondad. Hay que tener en cuenta que el motor inmóvil no tiene potencialidades de ningún tipo. Por lo tanto, ser puro acto es ser absolutamente perfecto. De esto se deduce que el motor inmóvil es perfectamente moral, porque la inmoralidad es una especie de imperfección, por lo que, por otra parte, también debe tener omnibenevolencia. Otros atributos que podemos deducir son los de intemporalidad, inmaterialidad e inmutabilidad, ya que ser puro acto es ontológicamente diferente de las entidades materiales, temporales y mutables. Asimismo, su subsistencia se deduce fácilmente, pues , al no tener potencias de nada, la esencia no es potencial con respecto a su existencia, y tiene esencialmente la existencia, su esencia es existir. Así pues, Santo Tomás de Aquino pasa a deducir los atributos divinos en el análisis de lo que implica ser un motor inmóvil, pero tenga en cuenta que dicho análisis no es explícito en la primera vía tal como se encuentra formulada en la Suma Teológica, sino que se va

extrayendo paulatinamente en otras partes de la ST, y también en otras de sus obras monumentales. De hecho, Aquino y otros tomistas posteriores dedican cientos de páginas a demostrar la naturaleza del motor inmóvil. El ateo no tiene ningún argumento racional para decir que el primer camino da un salto injustificado cuando concluye que la primera causa es Dios.

Como se demostró, todas las objeciones presentadas en el artículo fracasan miserablemente, no resisten ni el más mínimo análisis racional. Aunque, tenga en cuenta que aquí en esta refutación sólo he articulado algunos argumentos presentándolos de forma breve, por ejemplo, creo que tengo muchos puntos importantes que mostrar sobre los principios de la ciencia y los principios metafísicos aristotélicos, pero este no es el espacio para extenderme ampliamente.

EXTRACTOS SOBRE TOMISMO

El alma y la materia ¿qué es el alma?

El alma no tiene materia, y esto se puede probar de dos maneras. Primeramente, por la naturaleza del alma en general. Porque es propio de la naturaleza alma en general. Porque es propio de la naturaleza del alma ser forma de un cuerpo. Ahora bien: o lo es según todo su ser, o lo es sólo en parte. Si es según todo su ser, es imposible que una parte suya sea materia, puesto que la materia es un ente que está en potencia, y la forma, en cuanto forma, es acto; y aquello que está sólo en potencia no puede ser parte de un acto, ya que la potencia repugna al acto, como opuesto suyo. Y si es forma solamente según parte de su ser, diremos que esta parte es el alma y que aquella materia, de quien es acto primero, es el primer animado.

En segundo lugar, por la naturaleza del alma humana, en especial en cuanto es intelectiva. Pues es evidente que todo lo que es recibido en un ser, lo es a la manera del ser que recibe; así, cada cosa es conocida según esté su forma en el sujeto que conoce. Y el alma intelectiva conoce una cosa en si naturaleza absoluta; por ejemplo, la piedra en cuanto es piedra de un modo absoluto. Así, pues, la forma de la piedra se halla absolutamente, según su propia razón formal, en el alma intelectiva, y el alma intelectiva, por tanto, es forma absoluta, y no una cosa compuesta de materia y forma. Porque si el alma intelectiva fuere compuesta de materia y forma, las formas de las cosas serían recibidas en ella como individuales, y de este modo no podría conocer sino lo

singular, como sucede en las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas en un órgano corporal, ya que la materia es el principio de individuación de las formas. Resulta, pues, que el alma intelectiva toda sustancia intelectual que conoce las formas de un modo absoluto no está compuesta de materia y forma. (Summa theol., 1, q. LXXV, art. 5)

EL ALMA HUMANA ES INCORRUPTIBLE

Necesariamente hay que decir que el alma humana, en cuanto es principio intelectivo, es incorruptible. En efecto: de dos maneras puede una cosa corromperse: por sí misma y accidentalmente. Es imposible que una cosa subsistente comience a ser o deje de ser accidentalmente, esto es, cuando otra cosa comienza o acaba, pues a una cosa le compete la generación y la corrupción, como la compete el ser, que se adquiere por la una y se pierde por la otra. De donde se sigue que lo que posee el ser por sí mismo no puede engendrarse o corromperse sino por sí mismo. Mas las cosas no subsistentes, como son los accidentes y las formas materiales, se engendran y corrompen por la generación y corrupción de los compuestos. Ahora bien: se ha demostrado ya que el alma de los brutos no es por sí subsistente, sino sólo el alma humana; por tanto, las almas de los brutos se corrompen al corromperse los cuerpos; pero el alma humana no podría corromperse sino por sí misma. Lo cual es totalmente imposible no sólo respecto del alma humana, sino de cualquier cosa subsistente que no se más que forma, porque es evidente que lo que conviene

al ser por razón de si mismo es inseparable de él, y el ser por sí mismo conviene a la forma, que es acto. Así, pues, la materia adquiere su ser en acto al adquirir la forma, y le sobreviene la corrupción cuando la forma se separa de ella. Y como es imposible que una forma se separe de sí misma,. es imposible también que una forma subsistente deje de existir.

Y aun dado que el alma estuviese compuesta de materia y forma, como dicen algunos, aun entonces sería preciso darla por incorruptible. Porque no se encuentra la corrupción sino donde hay contrariedad, puesto que la ,generación y la corrupción suponen elementos contrarios combinados por aquélla y disueltos por ésta. Ahora bien: en el alma intelectiva no puede haber contrariedad alguna por cuanto recibe según el modo de su ser, y todo cuanto es recibido en ella está libre de contrariedad, pues aun las razones de los contrarios no son opuestas en el entendimiento, siendo una sola en él la ciencia de los contrarios. Es, pues, imposible que el alma intelectiva sea incorruptible. Puede también sacarse otra prueba del deseo que, naturalmente, tiene cada ser de permanecer en su modo de ser. Ahora bien: el deseo en los seres cognoscentes sigue al conocimiento. Los sentidos no conocen el ser sino en lugar y tiempo determinado. Pero el entendimiento aprehende el ser, absolutamente y sin determinación de tiempo. De donde se sigue que todo ser que goza de entendimiento, naturalmente desea existir siempre. Y el deseo natural no puede ser vano. Por tanto, toda sustancia intelectual es incorruptible. (Summa theol., I, q. LXXV, art. 6.)

EL ALMA HA SIDO HECHA POR CREACIÓN

El alma racional no puede ser hecha sino por creación, lo cual no se verifica en otras formas. La razón es que, como el ser producido es camino para el ser, a cada cosa conviene la producción del mismo modo que le conviene el ser. Y el ser se aplica propiamente a la cosa que tiene el ser mismo como subsistente en su propio ser. De donde se sigue que solamente las sustancias se llaman propia y verdaderamente entes; el accidente, en cambio, no tiene ser, sino que por él algo es, por esta razón se llama ente, como se dice que la blancura es ente porque por ella algo es blanco, y por eso se dice en el VII de la Metafísica que el accidente se llama más bien del ente que ente. Y la misma razón hay para todas las demás formas no subsistentes, y por eso a ninguna forma no subsistente conviene propiamente el ser hecha; únicamente se dice que son hechos, en cuanto son hechos los compuestos subsistentes. Ahora bien: el alma racional es forma subsistente; luego le conviene propiamente ser y ser hecha. Y como no puede ser hecha de una materia preexistente, ni corporal, porque entonces sería, el alma de naturaleza corpórea, ni espiritual, porque entonces las sustancias espirituales se transmutarían mutuamente, es necesario afirmar que sólo puede ser hecha por creación. (Summa theol., 1, q. XC, art. 2.)

LA FELICIDAD DEL HOMBRE ESTÁ EN LA VISIÓN DE LA ESENCIA DIVINA

La última y perfecta felicidad no puede estar sino en la visión de la divina esencia, para cuya evidencia deben

considerarse dos cosas: primera, que el hombre no es perfectamente feliz, mientras le queda algo por desear o buscar. Segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia por la razón de su objeto. Ahora bien: el objeto del entendimiento es lo que es, es decir, la esencia de la cosa, por lo que en tanto adelantan la perfección del entendimiento en cuanto conoce la esencia de una cosa. Luego, si un entendimiento conoce la esencia de un efecto, de modo que por ello no puede conocer la esencia de la causa, es decir, que no sepa respecto de ésta lo que es, no se dice que ese entendimiento perciba la causa simplemente, aunque por medio del efecto pueda conocerse que la causa existe. Y, por tanto, queda naturalmente al hombre, cuando conoce un efecto y sabe que tiene causa, el deseo de saber también qué es la causa, y ese deseo, es de admiración, y produce la investigación; por ejemplo, cuando alguno, al contemplar un eclipse solar, considera que procede de alguna causa, y entonces se admira por no saber lo que es y, al admirarse, investiga; y esta investigación no descansa hasta llegar a conocer la esencia de dicha causa. Así, pues, si el entendimiento humano, al conocer la esencia de algún efecto creado, no conoce de Dios sino su existencia, todavía su perfección no alcanza simplemente a la causa primera, sino que le queda aún el natural deseo de inquirir dicha causa, por lo cual no es todavía perfectamente feliz. Así, pues, para la perfecta felicidad se requiere que el entendimiento llegue a la esencia misma de la primera causa, y de este modo obtendrá su perfección Por la unión a Dios, como al objeto en que únicamente consiste la felicidad del hombre. (Summa theol., Ia IIae, q. III, art. 8)

Traducción de Manuel Mindán

Objeciones al teísmo contestadas por el tomista Edward Feser

La mayoría de las personas que comentan sobre el argumento cosmológico demostrablemente no saben de qué están hablando. Esto incluye a todos los escritores prominentes del Nuevo Ateismo. También incluye a la mayoría de los científicos. E incluso incluye a muchos teólogos y filósofos, o al menos a aquellos que no han dedicado mucho estudio al tema. Esto puede sonar arrogante, pero no lo es. Podría pensar que estoy diciendo "Yo, Edward Feser, tengo un conocimiento especial sobre este tema que de alguna manera ha eludido a todos los demás". Pero eso no es lo que estoy diciendo. El punto no tiene nada que ver conmigo.

Lo que estoy diciendo es un conocimiento bastante común entre los filósofos profesionales de la religión (incluidos los filósofos ateos de la religión), quienes, naturalmente, dado el tema de su subdisciplina filosófica particular, son las personas que saben más sobre el argumento cosmológico que nadie. En particular, creo que la gran mayoría de los filósofos que han estudiado el argumento en profundidad, y nuevamente, eso incluye tanto a ateos como a teístas, aunque no incluye a la mayoría de los filósofos fuera de la subdisciplina de la filosofía de la religión, estaría de acuerdo. con los puntos que voy a hacer, o con la mayoría de ellos de todos modos. Por supuesto, no quiero decir que todos estuvieran de

acuerdo conmigo en que el argumento es, a fin de cuentas, un argumento convincente. Solo quiero decir que estarían de acuerdo en que la mayoría de los no especialistas que comentan sobre él no lo entienden, y que las razones por las que las personas lo rechazan son generalmente superficiales y se basan en las caricaturas del argumento. Tampoco digo que cada filósofo de la religión que se describe a sí mismo estaría de acuerdo con los puntos que voy a presentar. Como cualquier otro campo académico, la filosofía de la religión tiene su parte de hacks y mediocridades. Lo que estoy diciendo es que la gran mayoría de los filósofos de la religión estarían de acuerdo, y una vez más, en que esto incluye tanto a los ateos como a los teístas. Sin embargo, trataré aquí algunas de las objeciones poco serias. En particular, lo que sigue tiene la intención de eliminar parte de la basura intelectual que impide que muchas personas le den una audiencia justa al argumento. Para llegar al punto (s), entonces:

1. El argumento NO se basa en la premisa de que "todo tiene una causa". Mucha gente, probablemente la mayoría de las personas que tienen una opinión al respecto, piensa que el argumento cosmológico es así: todo tiene una causa; entonces el universo tiene una causa; así que Dios existe. Si todo tiene una causa, ¿entonces qué causó Dios? ¿Por qué asumir en primer lugar que todo tiene que tener una causa? ¿Por qué asumir que la causa es Dios? Etc. Sin embargo, aquí está lo gracioso. Las personas que atacan este argumento

nunca te dicen de dónde lo sacaron. Nunca citan a nadie defendiéndolo. Hay una razón para eso. La razón es que ninguno de los defensores más conocidos del argumento cosmológico en la historia de la filosofía y la teología dio jamás este argumento estúpido. Ni Platón, ni Aristóteles, ni al-Ghazali, ni Maimónides, ni Aquino, ni Duns Scoto, ni Leibniz, ni Samuel Clarke, ni Reginald GarrigouLagrange, ni Mortimer Adler, ni William Lane Craig, ni Richard Swinburne. Y nadie más, por lo que sé. (Su pastor de la iglesia no cuenta. No me refiero a nadie entre los filósofos destacados.) Y, sin embargo, se presenta constantemente, no solo por escritores populares sino también por algunos filósofos profesionales, como si fuera la versión "básica" de la Argumento cosmológico, y como si todas las demás versiones fueran esencialmente una variación de este. No me lo creas a mi. El ateo Robin Le Poidevin, en su libro "Arguing for Atheism" comienza su crítica del argumento cosmológico al atacar una variación del argumento tonto dado arriba, aunque admite que "nadie Ha defendido un argumento cosmológico precisamente de esta forma ”! Entonces, ¿cuál es el punto de atacarlo? ¿Por qué no empezar, en cambio, con lo que realmente ha dicho un defensor prominente del argumento cosmológico? Supongamos que algún creacionista comenzó su ataque al darwinismo asegurando a sus lectores que la afirmación "básica" del relato darwiniano de los orígenes humanos es que en algún momento en el pasado lejano, un mono dio a luz a un bebé humano. Supongamos que no proporcionó ninguna fuente para esta afirmación, que, por supuesto, no pudo haberlo hecho, porque ningún darwiniano ha dicho nunca algo semejante, y

también supone que admitió que nadie lo ha dicho nunca. Pero supongamos además que afirmó que las "versiones más sofisticadas" del darwinismo eran realmente "modificaciones" de esta afirmación. Intelectualmente hablando, esto sería absolutamente despreciable. Daría a los lectores la falsa impresión de que todo lo que los darwinianos tienen que decir sobre los orígenes humanos, aunque sea superficialmente sofisticado, es realmente un ejercicio desesperado para remendar una posición manifiestamente absurda. Sin embargo, precisamente por esa razón, tal procedimiento retóricamente sería muy efectivo. Compare eso con el procedimiento de Le Poidevin. Aunque admitió que nadie ha defendido realmente el débil argumento en cuestión, Le Poidevin todavía lo llama "la versión básica" del argumento cosmológico y caracteriza las "versiones más sofisticadas" que más adelante considera como "modificaciones" de él. Daniel Dennett hace algo similar en su libro Breaking the Spell. Nos asegura que el argumento en cuestión es "la forma más simple" del argumento cosmológico e insinúa falsamente que otras versiones, es decir, las que los filósofos han defendido realmente, y que Dennett no se molesta en discutir, son meramente los intentos desesperados de reparar los problemas obvios con la "versión" de "Todo tiene una causa". Al igual que con nuestro creacionista imaginario, este procedimiento es intelectualmente deshonesto y sórdido, pero es retóricamente muy efectivo. Da al lector incauto la falsa impresión de que la afirmación "básica" hecha por Aristóteles, Aquino, Leibniz, y otros es manifiestamente absurda, que todo lo que tienen que decir es simplemente un intento de arreglar esta posición

absurda, y (por lo tanto) que no se debe molestar más a tales escritores. Y esa es la razón por la cual el estúpido argumento de "Todo tiene una causa", es una completa invención, una leyenda urbana, algo que ningún filósofo ha defendido nunca, persigue el debate sobre el argumento cosmológico. Le da a los ateos un objetivo fácil y una manera retórica para hacer que incluso sus oponentes más sofisticados parezcan tontos y no valga la pena molestarse con ellos. Es un truco delicado de debate, nada más, un ejercicio desvergonzado en lo que he llamado "meta-sofistería" (no juzgo si la mala conducta de Le Poidevin o la de Dennett fue deliberada. Pero el hecho de que deban saberlo es indiscutible.) Lo que sí dicen los defensores del argumento cosmológico es que lo que comienza a existir tiene una causa, o que lo que es contingente tiene una causa. Estas afirmaciones son tan diferentes de "Todo tiene una causa", los defensores del argumento cosmológico también proporcionan argumentos para estas afirmaciones sobre la causalidad. Puedes estar en desacuerdo con las afirmaciones, aunque si crees que están falseadas por la física moderna, estás muy equivocado, pero no puedes acusar justamente al defensor del argumento cosmológico de decir algo manifiestamente tonto o de contradecirse a sí mismo cuando continúa afrima que Dios no tiene causa. Esto nos da lo que considero una prueba "básica" para determinar si un ateo está informado y es intelectualmente honesto. Si piensa que el argumento cosmológico se basa en la afirmación de que "todo tiene una causa", entonces simplemente ignora los hechos básicos. Si persiste en sostener que se basa en esta afirmación después de haber sido informado de lo

contrario, entonces es intelectualmente deshonesto. Y si él es un filósofo académico como Le Poidevin o Dennett que está profesionalmente obligado a saber estas cosas y evitar trucos de debate baratos, entonces ... bueno, ya sabes.

2. "¿Qué causó a Dios?" No es una objeción seria al argumento. Parte de la razón por la que esto no es una objeción seria es que generalmente se basa en el supuesto de que el argumento cosmológico se basa en la premisa de que "todo tiene una causa", y como acabo de decir, esto simplemente no es el caso. Pero hay otra razón y quizás más profunda. El argumento cosmológico en sus versiones históricamente más influyentes no se ocupa de mostrar que hay una causa de las cosas que simplemente no tiene una causa. No está interesado en los "hechos brutos"; si lo fuera, entonces sí, posicionar al mundo como el hecho bruto más importante podría ser tan defendible como considerar que Dios lo es. Por el contrario, el argumento cosmológico, una vez más, al menos como sus defensores más destacados (Aristóteles, Aquino, Leibniz, y otros) lo presenta, se refiere a tratar de demostrar que no todo puede ser un "hecho bruto". Lo que se quiere mostrar es que si va a haber una explicación definitiva de las cosas, entonces debe haber una causa de todo lo demás que no solo existe, sino que, en principio, ni siquiera pudo haber existido. Y es por eso que se dice que no está causado, no porque sea una excepción arbitraria a una regla general, no porque simplemente sucede que no está causada, sino porque no es el tipo de cosas que, en principio, se puede decir que han tenido una causa, precisamente porque ni siquiera

en principio no pudieron existir en primer lugar. Y el argumento no asume o estipula simplemente que la primera causa es así; por el contrario, el punto central del argumento es tratar de demostrar que debe haber algo como esto. Diferentes versiones del argumento cosmológico abordan esta tarea de diferentes maneras. Las versiones aristotélicas sostienen que el cambio, la actualización de los potenciales inherentes a las cosas, no puede ocurrir en principio a menos que exista una causa que sea “pura actualidad” y, por lo tanto, pueda actualizar otras cosas sin que tenga que actualizarse. Las versiones neoplatónicas argumentan que las cosas compuestas no pueden existir en principio a menos que haya una causa de las cosas que sea absolutamente unificada o no compuesta. Los tomistas no solo defienden las versiones aristotélicas, sino que también argumentan que todo lo que tiene una esencia o naturaleza distinta de su existencia, de modo que debe derivar la existencia de algo que está fuera de ella, en última instancia, debe ser causado por algo cuya esencia es la existencia y que es la existencia. o el ser mismo no necesita derivar su existencia de otro. Las versiones leibnizianas argumentan que cualquier cosa que no tenga la razón suficiente para su existencia en sí misma debe, en última instancia, derivar su existencia de algo que sí tiene una razón suficiente para su existencia, y que en ese sentido es necesaria en lugar de contingente. Etcétera. (Tenga en cuenta que no estoy defendiendo o incluso exponiendo los argumentos aquí, sino simplemente dando resúmenes de una sola frase del enfoque general que toman varias versiones de los argumentos). Por lo tanto, preguntar "¿Qué causó a Dios?" En realidad equivale a

preguntar "¿Qué causó que la cosa que en principio no puede tener una causa?", o" ¿Qué le dio una razón suficiente para la existencia a esa cosa que tiene su razón suficiente para la existencia en sí misma y no la derivó de otra cosa? "Y ninguna de estas preguntas tiene algun sentido. Por supuesto, el ateo podría decir que no está convencido de que el argumento cosmológico tenga éxito al demostrar que realmente hay algo que en principio no pudo haber tenido una causa, o que es puramente real, o que tiene una razón suficiente para su existencia. dentro de si mismo Incluso podría tratar de argumentar que hay algún tipo de incoherencia oculta en estas nociones. Pero solo para preguntar "¿Qué causó a Dios?", Como si el defensor del argumento cosmológico hubiera pasado por alto las objeciones más obvias, simplemente no tiene en lugar en el punto. Un crítico serio tiene que lidiar con los detalles de los argumentos. Él no puede hacerles un corto circuito con una sola pregunta inteligente. (Si algún imbécil anónimo puede pensar tal objeción, entonces puede estar seguro de que Aristóteles, Aquino, Leibniz, y otros ya lo pensaron también).

3. "¿Por qué suponer que el universo tuvo un comienzo?" No es una objeción seria al argumento. La razón por la que esto no es una objeción seria es que ninguna versión del argumento cosmológico asume esto en absoluto. Por supuesto, el argumento cosmológico kalām afirma que el universo tuvo un comienzo, pero no lo asume simplemente. Más bien, el punto central de esa versión del argumento cosmológico es establecer a través del argumento detallado que el universo debe haber tenido un comienzo. Puede tratar de refutar esos

argumentos, pero pretender que se puede descartar el argumento simplemente al plantear la posibilidad de una serie infinita de universos (por ejemplo) es perder todo el punto. Sin embargo, la razón principal por la que esta objeción es mala es que la mayoría de las versiones del argumento cosmológico ni siquiera afirman que el universo tuvo un comienzo. Todos los argumentos cosmológicos aristotélicos, neoplatónicos, tomistas y leibnizianos están interesados en demostrar que debe haber una causa no causada, incluso si el universo siempre ha existido. Por supuesto, Aquino creía que el mundo tenía un comienzo, pero (como todos los estudiosos de Aquino saben) eso no es una afirmación que juegue ningún papel en sus versiones del argumento cosmológico. Cuando argumenta que debe haber una Primera Causa, no quiere decir "primero" en el orden de los eventos que se extienden hacia atrás en el pasado. Lo que él quiere decir es que debe haber una causa fundamental de las cosas que las mantenga en existencia en todo momento, ya sea que la serie de momentos se extienda hacia atrás en el pasado sin un comienzo. De hecho, Aquino rechazó el argumento bastante famoso que ahora se conoce como el argumento kalām. No creía que la afirmación de que el universo tenía un comienzo podía establecerse a través de argumentos filosóficos. Pensó que solo podía conocerse a través de la revelación divina, y por lo tanto no era adecuado para tratar de establecer la existencia de Dios. (Aquí, por cierto, hay otra prueba básica de competencia para hablar sobre este tema. Cualquier crítico de las Cinco maneras que afirma que Aquino estaba tratando de demostrar que el universo tuvo un comienzo y que Dios causó ese

comienzo, como lo hace Richard Dawkins en sus comentarios sobre la Tercera vía en El engaño de Dios, demuestra infaliblemente que simplemente no sabe de qué está hablando.

4. “Nadie ha dado ninguna razón para pensar que la Primera Causa es todopoderosa, que todo lo sabe, que es buena, etc.” no es una objeción seria al argumento. Las personas que hacen esta afirmación, como Dawkins en The God Delusion, demuestran que no han leído a los escritores a los que están criticando. Por lo general, se basan en lo que otras personas no informadas han dicho sobre el argumento, o en la mayoría de los casos se basan en extractos extraídos del contexto y se adhieren a alguna antología (como suelen ser las Cinco vias de Aquino). De hecho, Aquino dedica cientos de páginas a lo largo de varias obras para mostrar que una Primera Causa de las cosas tendría que ser todopoderosa, omnisciente, buena, etc., etc. Otros escritores escolásticos y escritores modernos como Leibniz y Samuel Clarke también dedican una argumentación detallada para establecer que la Primera Causa tendría que tener los diversos atributos divinos. Por supuesto, un ateo podría tratar de refutar estos diversos argumentos. Pero pretender que no existen, es decir, pretender, como tantos otros, que los defensores del argumento cosmológico típicamente dan un salto indefenso de "Hay una Primera Causa" a "Hay una causa del mundo que es todopoderoso, que todo lo sabe, etc. ”- es, una vez más, simplemente mostrar que uno no sabe de qué se está hablando.

5. "El argumento no prueba que el cristianismo sea verdadero" no es una objeción seria al argumento. Nadie afirma que el argumento cosmológico por sí solo sea suficiente para demostrar que el cristianismo es verdadero, que Jesús de Nazaret fue Dios encarnado, etc. Eso no es lo que se pretende que haga el argumento. Se pretende establecer solo lo que los cristianos, los judíos, los musulmanes, los teístas filosóficos y otros monoteístas tienen en común, a saber. La opinión de que hay una causa divina del universo. Establecer la verdad de las afirmaciones específicamente cristianas sobre esta causa divina requiere argumentos separados, y nadie ha pretendido lo contrario. Obviamente, también sería bastante tonto para un ateo pretender que, a menos que el argumento te ayude a demostrar la verdad del cristianismo, específicamente, entonces no tiene sentido considerarlo. Porque si el argumento funciona, eso bastaría por sí solo para refutar el ateísmo. Mostraría que el verdadero debate no es entre el ateísmo y el teísmo, sino entre las diversas marcas de teísmo.

6. "La ciencia ha demostrado esto y lo otro" no es una objeción seria a (la mayoría de las versiones de) el argumento. Hay versiones del argumento cosmológico que apelan a consideraciones científicas, en particular, la versión del argumento kalām defendida por William Lane Craig. Pero incluso el argumento de Craig también apela a consideraciones separadas, puramente filosóficas, que no están de acuerdo con el estado actual de las cosas en cosmología o física. Y la mayoría de las versiones del argumento cosmológico no dependen de ninguna manera de afirmaciones científicas particulares.

Más bien, comienzan con consideraciones extremadamente generales que cualquier posible teorización científica debe dar por sentado, por ejemplo, que existe un mundo empírico o un mundo de cualquier tipo. A veces se afirma (por ejemplo, por Anthony Kenny y J. L. Mackie) que algunos de los argumentos de Aquino sobre la existencia de Dios dependen de tesis obsoletas en la física aristotélica. Pero los tomistas han tenido pocas dificultades para demostrar que esto es falso. De hecho, los argumentos solo dependen de las afirmaciones de la metafísica aristotélica que se pueden desenredar de cualquier suposición científica obsoleta y demostrar que son defendibles, cualesquiera que sean los detalles científicos, precisamente porque (según argumentan los tomistas) se refieren a lo que cualquier teoría científica posible haya presuponer. Por supuesto, muchos ateos están comprometidos con el cientificismo y sostienen que no existen otras formas de investigación racional que no sea la ciencia. Pero a menos que proporcionen un argumento a favor de esta afirmación, se limitan a formular la pregunta en contra del defensor del argumento cosmológico, cuya posición es precisamente que existen argumentos racionales que son distintos y, de hecho, más fundamentales que los argumentos científicos empíricos. Además, defender el cientifisismo no es una tarea fácil, de hecho, a simple vista es incoherente. Sea como sea, simplemente gritar "¡Ciencia!" No prueba nada.

7. El argumento no es un argumento del "Dios de los huecos". Dado que el punto del argumento es precisamente explicar (parte de) lo que la ciencia misma

debe dar por sentado, no es el tipo de cosa que, en principio, podría ser anulada por los descubrimientos científicos. Por la misma razón, no es un intento de tapar algun “hueco” actual en el conocimiento científico. Tampoco es, en sus versiones históricamente más influyentes de todos modos, un tipo de "hipótesis" presentada como la "mejor explicación" de la "evidencia". Es más bien un intento de demostración metafísica estricta. Sin duda, al igual que la ciencia empírica, comienza con afirmaciones empíricas, pero son afirmaciones empíricas que son tan generales que (como he dicho) la ciencia misma no puede negarlas sin negar sus propias presuposiciones evidenciales y metafísicas. Y se deriva de estas premisas, no por teorización probabilística, sino por un estricto razonamiento deductivo. En este sentido, sugerir (como lo hace Richard Dawkins) que el argumento cosmológico no considera más explicaciones "parsimoniosas" que una causa no causada es como decir que el teorema de Pitágoras es simplemente un "teorema de las huecos" y que más exlicaciones "parsimoniosas" podrían llegar para explicar la evidencia geometrica. Simplemente malinterpreta la naturaleza del razonamiento involucrado. Por supuesto, un ateo podría rechazar la posibilidad misma de tal demostración metafísica. Podría afirmar que no puede haber un tipo de argumento que, como las matemáticas, conduce a las verdades necesarias y, sin embargo, que, como la ciencia, comienza desde premisas empíricas. Pero si es así, tiene que proporcionar un argumento separado para esta afirmación. El simple hecho de insistir en que no puede haber tal argumento simplemente plantea la pregunta en contra del

argumento cosmológico. Nada de esto implica que el argumento cosmológico no esté abierto a una crítica potencial. El punto es que el tipo de crítica que uno podría tratar de plantear contra él simplemente no es el tipo que podría plantearse en el contexto de la ciencia empírica. Requiere, en cambio, conocimiento de la metafísica y la filosofía en general. Pero eso naturalmente nos lleva al siguiente punto:

8. Hume y Kant no tuvieron la última palabra sobre el argumento. Tampoco la tiene nadie más. A menudo se afirma que Hume, o quizás Kant, habian terminado con la discusion sobre el argumento cosmológico y que nada significativo podría decirse en su defensa desde su época. Creo que ningún filósofo que haya hecho un estudio especial del argumento estaría de acuerdo con este juicio, y nuevamente, eso incluye a los filósofos ateos que finalmente rechazan el argumento. Por ejemplo, no creo que nadie que haya estudiado el tema negaría que Elizabeth Anscombe presentara una seria objeción a la afirmación de Hume de que algo podría concebirse sin una causa. Anscombe tampoco es la única que haya criticado a Hume por este asunto. No estoy diciendo que todos estén de acuerdo en que las objeciones formuladas por Anscombe y otras al final del día son correctas (aunque creo que sí lo son), solo que estarían de acuerdo en que es incorrecto pretender que Hume de alguna manera terminó con toda seriedad. Debate sobre el tema. Para tomar otro ejemplo, la objeción de Hume de que el argumento cosmológico comete una falacia de composición es, también muy sobrevalorada. Por un lado, asume que el argumento cosmológico se ocupa de

explicar por qué existe el universo en su conjunto, y eso simplemente no es verdad en todas las versiones del argumento. Los tomistas a menudo enfatizan que el argumento de Aquino sobre el ser y la esencia requiere solo la premisa de que algo u otro existe: una piedra, un árbol, un libro, su zapato izquierdo, lo que sea. La afirmación es que ninguna de estas cosas podría existir, ni siquiera por un instante, a menos que se mantenga en el ser por Dios. No es necesario comenzar la discusión con ninguna premisa sofisticada sobre el universo en su conjunto; Todo lo que necesita es una premisa de que existe una piedra, un zapato o lo que sea. Incluso las versiones del argumento que comienzan con una premisa sobre el universo en su conjunto (en mi opinión y en muchas otras) no están realmente afectadas por la objeción de Hume. En cualquier caso, creo que cualquiera que haya estudiado en profundidad el argumento cosmológico estaría de acuerdo en que es ciertamente muy discutible que Hume haya refutado el argumento. En general, los críticos del argumento cosmológico tienden a sostenerlo arbitrariamente a una norma a la que no tienen otros argumentos. En otras áreas de la filosofía, incluso los puntos de vista más problemáticos se consideran merecedores de un debate continuo. El hecho de que haya todo tipo de objeciones serias a las teorías materialistas de la mente, o puntos de vista consecuencialistas en la ética, o puntos de vista liberales rawlsianos en la filosofía política, no lleva a nadie a sugerir que estos puntos de vista no deben tomarse en serio. Pero el hecho de que alguien en algún lugar planteó tal y tal objeción al argumento cosmológico se trata de manera rutinaria como si esto fuera suficiente

para establecer que el argumento ha sido "refutado" de manera decisiva y no se debe prestar más atención.

Link del articulo original:

https://edwardfeser.blogspot.com/2011/07/soyouthink-you
understand.html?fbclid=IwAR1AfdtziX97pj5YA60z48Vio3FWf7qmchPb6DC_r_a-UnPRStWw4FoUxHU

Las cinco vías de Santo Tomás de Aquino

1. CONSIDERACIONES GENERALES.

Santo Tomás, en Summa Theologiae I, q. 2, a. 3, expone cinco argumentos o caminos, que denomina vías, para demostrar la existencia de Dios. La formulación que realiza es una elaboración o sistematización a partir de demostraciones de otros autores (principalmente, Aristóteles, Avicena, Platón y San Juan Damasceno) profundizándolas con su síntesis filosófica original; en este sentido debe decirse que, aunque haya tomado diversos elementos de otros autores, son originales suyas, ya que él las dotó de la más grande profundización, por cuanto son aplicación de los principios de la metafísica del ser. Después de la sistematización llevada a cabo por Tomás de Aquino, las demostraciones de la existencia de Dios deberán tener en cuenta las pruebas tomistas, incluso aunque se las desfigure, o sean criticadas en algún punto o negadas completamente.

Por ello, al final de la explanación de cada una de las vías, aludiremos a los autores más relevantes que han dado argumentos para demostrar a Dios o negar una prueba racional del Absoluto basados en la admisión o rechazo de las pruebas tomistas. El artículo en que Santo Tomás expone esos cinco procedimientos para remontarse hasta Dios es posterior a los que trata sobre la necesidad de la demostración de Dios (a. 1: an Deus esse sit per se notum), ya que su existencia no es evidente para

nosotros, y de la posibilidad de la demostración (a. 2: an Deus esse sit demostrabile per effectus nobis notos). Ahora va a pasar a la demostración propiamente dicha. Las vías son demostraciones a posteriori que parten de diversos aspectos de la criatura en cuanto tal (efectos), conocidos por la experiencia, y se remontan a Dios como Causa. La sencillez de la exposición tomista no debe llevar a pensar que las vías no suponen suficientes conocimientos metafísicos.

Por el contrario, cada paso de las argumentaciones está presuponiendo haber accedido a los puntos fundamentales de la metafísica: la estructura trascendental del ente, la doctrina de la participación, la causalidad predicamental intrínseca y extrínseca, y la necesidad de fundamentación de la causalidad predicamental por parte de la causalidad trascendental. Sin estos temas bien dominados, es difícil adentrarse en el estudio de las vías. Aquí no podemos explicar esos temas; sin embargo, si no se conocen bien, no se llega a captar la profunda raíz metafísica de la demostración, o peor todavía, se corre el riesgo de que a uno «no le prueben nada». Pero no es que no prueben: es que no se entienden o no se explican bien, porque no se han entendido o explicado los citados supuestos metafísicos. Indiquemos simplemente algunos puntos fundamentales.

1. El ascenso de las vías a Dios es un ascenso metafísico. No son deducciones matemáticas ni demostraciones físicas.

2. El ascenso metafísico hasta Dios tiene su inicio siempre en la consideración de las criaturas en cuanto entes causados que están reclamando una causa incausada. Entes causados acabamos de decir: sobre el ente y la causalidad se articulan las vías. Se trata del tránsito del ser (esse) del ente al Ser, Acto Puro de Ser, de lo participado al Imparticipado, de lo finito al Infinito.

3. El punto metafísico central de ese tránsito consiste en que una vez que el ente se nos ha manifestado compuesto o estructurado de esencia (lo que es) y esse (aquello por lo que es), inmediatamente debe surgir la pregunta de por qué un ente es. Pero el ser es el acto de todo acto, perfección de las perfecciones, lo que más inmediata e íntimamente conviene a cada cosa; luego su causa no podrá encontrarse en la causalidad predicamental. Ésta explica el fieri del efecto, pero no su esse; es necesario buscar la causa del esse, que se llama causalidad trascendental. Ahora bien, la causa del esse no puede radicar en la naturaleza del mismo ente, ya que entonces se produciría a sí mismo en el ser, lo cual es imposible: «No puede admitirse que el mismo esse sea efecto de la forma misma o quididad de la cosa; pues se seguiría que una cosa sería causa de sí misma y que alguna cosa lograría producirse a sí misma en el ser, lo cual es absurdo. Por consiguiente, es preciso que toda cosa cuyo ser (esse) es distinto de su naturaleza tenga el esse por otro. Y porque todo lo que es por otro se reduce a aquello que es per se como a su causa primera, resulta ineludible que haya alguna cosa que sea causa essendi para todas las cosas, por ser ella sólo esse». Y esta causa

del esse no basta con que sea, sino que tiene que ser el Ser: Ser por esencia.

4. Como veremos, la causalidad de la que se habla en las vías es causalidad metafísica y no física: causalidad del ser y no causalidad de los fenómenos.

5. Antes de pasar al estudio de las vías conviene tener presente un principio, válido para toda la teodicea y que puede desprenderse del sed contra del artículo en que Santo Tomás explana sus cinco vías: en el ejercicio racional o demostrativo no se prescinde de la fe. «Lejos de intentar olvidar su fe en la palabra de Dios antes de afirmar su existencia, Tomás de Aquino la reafirma de la forma más enérgica. Y no hay nada de extraño en esto, puesto que el Dios, en cuyas palabras cree, es el mismo ser cuya existencia intenta demostrar su razón. La fe en la búsqueda del entendimiento es el lema común de todo teólogo cristiano y también del filósofo cristiano» Sin embargo, la fe no es un ingrediente de la demostración metafísica; y también, como señala Tomás de Aquino, cabe que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, por ejemplo porque no entiende la demostración.

2. EL PROCESO DE LA DEMOSTRACIÓN

A. La vía de acceso a la demostración de Dios.

se trata de pruebas o argumentos metafísicos, y no de argumentos científico positivos. No puede olvidarse que la metafísica es ciencia, y ciencia suprema; si la ciencia

es un conocimiento por causas, el título de ciencia compete de modo eminente a la metafísica, sabiduría máxima en el orden racional. «Esta demostración, más rigurosa y cierta en sí que las demostraciones empíricas, será, sin embargo, más difícilmente asequible para nosotros... Según nota Aristóteles, las realidades sensibles son más difícilmente cognoscibles en sí por ser materiales e inestables (la materia repugna a la inteligibilidad que exige hacer abstracción de la misma), pero son más fácilmente cognoscibles para nosotros, porque son objeto de intuición sensible y porque nuestras ideas vienen de los sentidos. Las verdades metafísicas y las realidades puramente inteligibles, a pesar de ser más fácilmente cognoscibles en sí son más difíciles de conocer para nosotros porque la intuición sensible no las alcanza» Sin embargo, una demostración metafísica puede partir de la experiencia, si bien su conclusión no es nunca experimentable. Todo conocimiento comienza por la experiencia, también el metafísico; una demostración metafísica a posteriori deberá partir de lo físico, aunque tomando esto bajo una formalidad metafísica. La inteligencia humana puede alcanzar la formalidad metafísica en lo materialmente físico. Intuición y abstracción son los dos procedimientos noéticos que han sido recorridos históricamente como vías de acceso al conocimiento metafísico en general, y la demostración de Dios en particular. La intuición, proclamada por Ockham y seguida por la filosofía moderna quiere convertirse en el único modo posible de conocimiento, que además se aplica sólo sobre sujetos individuales, singulares; aplicado a Dios, es paradigmática la postura de Descartes: se trata del conocimiento intuitivo del ser

singular que es Dios, que según él es posible porque la intuición de Dios se nos da en la idea que de él tenemos (el conocimiento de la esencia divina sería previo al conocimiento de que existe). Olvida algo que, con verdad indicó Santo Tomás: en la averiguación de cualquier cosa, primero es la cuestión que versa sobre la existencia, y después la que se refiere a la esencia: quaestio 'quid est' sequitur ad quaestionem an est. Además, como Dios no es objeto de intuición, Descartes debe apelar a una idea que representa su esencia, lo cual es presuponer que existe Dios. Es necesario partir de las cosas, que se nos mostrarán efectuadas y por tanto causadas, y con la aplicación de la abstracción.

Es preciso a veces señalar lo obvio. En este caso, lo obvio es que la inteligencia humana tiene el poder de sobrepasar lo sensible. La inteligencia humana puede acceder a las verdades más altas y separadas de lo sensible; cometido de la gnoseología es precisamente la discusión contra los que niegan el evidente valor metafísico de la inteligencia humana, la cual, como ya se señaló contra el agnosticismo, no está encerrada en los fenómenos sensibles; además, negar que la inteligencia pueda superar lo sensible en el fondo es negar la inteligencia, porque cada facultad se especifica por su objeto formal; y el objeto formal de los sentidos son los sensibles correspondientes, y el de la inteligencia (intus legere) es lo inteligible en cuanto tal. Fabro ha sintetizado acertadamente el tema del valor metafísico de la inteligencia humana, en lo que respecta a la vía de acceso para la solución especulativa de la existencia de Dios, en estos tres puntos:

«a) La aceptación de la existencia del mundo externo, esto es, de la naturaleza y de los otros hombres: sin ella el sujeto no se distingue del objeto, el hombre de la naturaleza, sino que la conciencia vive en el caos.

b) La conciencia del propio yo como realidad compleja de alma y cuerpo y, sobre todo, como núcleo personal que debe orientarse en el ser y en la vida: sin la conciencia de la propia personalidad no surge ningún interés, ni problema, y mucho menos el de Dios.

c) La convicción de la validez u objetividad del conocer y de su capacidad, por tanto, de avanzar con la experiencia y la reflexión hasta poder pasar de las apariencias a las esencias, de las partes al todo, de los efectos a las causas y viceversa. Todo hombre se encuentra en esa persuasión: las dudas sobre estos puntos son extravagancias de la sofística»

B. Los elementos integrantes de las vías. Las vías expuestas por Santo Tomás tienen una estructura parecida. Hay en ellas cuatro elementos: A) El punto de partida.

B) La aplicación de la causalidad al punto de partida.

C) La imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas.

D) El término final: necesidad de la existencia de Dios. Es preciso entender bien esos elementos; el más importante de ellos es el segundo, pues la causalidad

se constituye como el fundamento en que descansa el proceso de la demostración.

A) Un punto de partida, que debe ser una cosa conocida empíricamente, un hecho de experiencia, considerado en un plano metafísico. «De que el punto de partida haya de ser siempre un hecho de experiencia no se sigue que la demostración sea por eso experimental o física. El punto de partida debe estar, desde luego, colocado en la experiencia, pero el punto de partida no debe ser experimental, sino metafísico. O de otra manera: el punto de partida ha de ser alcanzado en la experiencia (pues sólo en ésta nos es dada inmediatamente la existencia de algo) pero el punto de partida no debe tomarse en cuanto dado en la experiencia, sino en una consideración metafísica, que prescinda de la experiencia. Así, por ejemplo, es un punto de partida para demostrar la existencia de Dios un ser que se mueve, cuya existencia conste al sentido, pero no se ha de considerar a ese ser en cuanto es dado aquí y ahora en la experiencia sino en cuanto es ser y es móvil, y por ende, causado. De este modo, las demostraciones de la existencia de Dios, aunque tomen su punto de partida en la experiencia, no son experimentales o físicas, sino rigurosamente metafísicas». El punto de partida, encontrado en el orden experimental, plantea la consideración de entes limitados, imperfectos, mudables, etc.

Estos puntos de partida en cada una de las vías son los siguientes:

1.º)Las criaturas se mueven: experiencia del movimiento.

2.º) Las criaturas obran: experiencia de la causalidad eficiente.

3.º) Las criaturas no son necesarias por sí mismas: diversos grados de no necesidad.

4.º)Las criaturas son más o menos perfectas: grados de perfección.

5.º) Las criaturas están finalizadas: experiencia del orden del universo.

B) Aplicación de la causalidad al punto de partida. En congruencia con los distintos puntos de partida, se expresa en cada vía como sigue:

l.º) Todo lo que se mueve se mueve por otro.

2.º) Toda causa subordinada es causada por otra, o mejor, es imposible que algo sea causa eficiente de sí mismo.

3.º)El ser contingente es causado por un ser necesario.

4.º) Toda perfección graduada es participada (y por tanto causada).

5.º) La ordenación a un fin es causada.

Los entes de los que partimos se muestran como efectos; ahora bien, como señala Tomás de Aquino, «como los efectos dependen de su causa, puesto el efecto es

necesario que la causa preexista»; por ello, de cualquier efecto puede demostrarse la causa propia de su ser. No hay efectos absolutos, absueltos o desligados; todo efecto presupone una causa, de la que depende en su ser. La causalidad tiene valor ontológico; no es percibida por los sentidos, pero sí «inteligida», es decir, entendida por la inteligencia. Puede «entenderse», y se entiende de hecho, que la causa es lo que influye el ser (causa est quod influit esse), contra el fenomenismo de Hume y la peculiar doctrina de la causalidad kantiana, ya registrada y criticada en temas anteriores, que todo lo que llega a la existencia tiene necesidad de una causa eficiente, que cualquier efecto no tiene en sí la razón de su ser, sino en su causa.

¿Cómo es posible aplicar la causalidad a Dios? Si Dios una vez demostrado, se nos patentiza como ser infinito, eterno, inmutable, etc., ¿cómo una causa infinita, eterna e inmutable, puede producir, efectuar, causar efectos finitos, temporales o mutables? La causalidad en cuanto tal no dice de suyo imperfección; por eso puede ser aplicada a Dios; además entre la causa y el efecto no hay una interdependencia, una correspondencia biunívoca, una relación mutua; lo necesario es que el efecto siempre dice una dependencia de la causa, pero la inversa no es necesaria, como pensaba Kant. Es éste un tema capital de la teodicea, que tiene sus puntos de aplicación, como veremos, en la trascendencia de Dios (suprema excedencia del Ser Divino) y en la relación de creación (no hay relación real de Dios a las criaturas por el hecho de haberlas creado, causado: Dios no es relativo o dependiente de nada; mientras que las criaturas, por ser

efectos, dependen de Dios: mantienen con el Absoluto una relación real). No existen efectos absolutos, pero sí puede haber una causa absoluta. En el proceso argumentativo de las vías se parte del efecto para llegar a la causa. La línea del proceso argumentativo debe ir del efecto propio a la causa propia. Si se pretende que la argumentación sea concluyente es preciso tener en cuenta que la causa por la que nos preguntamos es la causa propia del ser del efecto del que partimos. Causa propia es aquella que primo et per se, inmediatamente y por sí misma, puede producir un efecto determinado, y de la que en último término, e inmediatamente, depende el efecto. No se trata, por tanto, de una causa cualquiera, o de otra causa que también sea previa para la realización del efecto, o de una causa accidental.

C) Como corolario del principio anterior, algunas vías presentan el paso de la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas; en concreto, las tres primeras. Aunque en la exposición de la cuarta y la quinta no se formule ese elemento común a las otras pruebas, puede fácilmente formularse sin violentar los textos tomistas. Sin embargo, como veremos, ese paso no es estrictamente necesario en la cuarta vía, vía metafísica por excelencia, ya que la serie entera de participantes y participados ha quedado incluido en el mismo punto de partida. Expliquemos someramente qué significa la imposibilidad del proceso al infinito en la serie de las causas. Con palabras de García López, «cuando se pretende, en efecto demostrar la existencia de Dios a partir de algún efecto que senos manifiesta en el ámbito de nuestra experiencia, empezamos por

establecer que un efecto tal ha de tener necesariamente una causa, pero como esta causa puede ser segunda y nosotros lo que pretendemos es llegar a la causa primera hemos de seguir preguntando por la causa de esa causa segunda, la cual si también es segunda o causada, exigirá otra causa, y así sucesivamente. Ahora bien, no es posible, decimos, proceder al infinito en esta serie de causas subordinadas, sino que hemos de llegar necesariamente a una causa primera incausada» . La búsqueda y consecución de la causa propia del efecto que se toma como punto de partida, únicamente puede tener valor si en la serie de las causas subordinadas en orden a la producción del efecto no cabe un proceso al infinito. La serie de las causas no puede ser infinita, es decir, no es posible que toda causa sea causada; en el fondo, sería lo mismo que afirmar que es posible un efecto sin causa alguna. Si se supone, como señala Brentano, «que el efecto procede de una serie infinita de causas, sin ninguna que sea la primera, resultaría evidentemente necesario, aunque hubiésemos suprimido todas las causas segundas, que aún quedase un fundamento explicativo del efecto resultante de la serie. Mas si no quedase absolutamente ninguna causa, el efecto podría explicarse igualmente bien sin necesidad de causa alguna. Dicho de otra forma: quien admite que un efecto puede deberse a una serie infinita de causas segundas, sin necesidad de una causa primera, ha de aceptar también que un efecto es posible sin ninguna causa.

Pensemos, para aclararlo, en el ejemplo siguiente. Una argolla cuelga de otra y ésta, a su vez, de un gancho hincado en el techo de una habitación. ¿Habrá quien crea que puede suprimirse el gancho, sustituyéndolo por el sistema consistente en que la primera argolla cuelgue de una segunda, la segunda, a su vez, de una tercera, y así in infinitum? Sería algo tan ilusorio como la forma en que los indios explicaban la quietud de la tierra en el espacio cósmico y que consistía en suponer que nuestro planeta está soportado por cuatro elefantes, cada uno de los cuales es mantenido, a su vez, por otros cuatro, y así indefinidamente» Una distinción importante es aquí necesaria. En las vías se trata de la imposibilidad de un proceso in infinitum de causas esencialmente subordinadas en el presente (causas subordinadas son aquellas que constituyen una serie en orden a la obtención de un efecto) y no de causas accidentalmente subordinadas en el pasado.

«Entendemos por causas accidentalmente subordinadas en el pasado aquéllas en las cuales no se exige la actuación en el presente de todas las causas para que se dé el efecto último. En esta serie de causas: el hijo, el padre, el abuelo, etc., no se necesita que actúen en el presente las causas anteriores para que exista el efecto último. Por el contrario, entendemos por causas esencialmente subordinadas en el presente aquéllas en las cuales es necesaria la actuación de todas ellas en el presente para que se dé el efecto último. En esta serie de causas: la piedra que se mueve, el bastón que mueve la piedra, la mano que mueve el bastón, etc., es absolutamente necesario que actúen en el momento

presente todas las causas subordinadas para que se de el efecto último»95. Las causas accidentalmente subordinadas en el pasado tienen razón de causa particular, o causa autónoma, y pueden por ello, dice Tomás de Aquino, ser indefinidas. En último término, las causas accidentalmente subordinadas en el pasado dan únicamente razón del fieri del efecto, y lo que se trata de buscar es la causa del ser, y ésta únicamente se resuelve con la inquisición de las causas esencialmente subordinadas en el presente. Mientras las primeras dan razón de la causalidad predicamental, las segundas alcanzan la causalidad del esse, la causalidad trascendental.

¿Y qué se entiende por proceso al infinito? Es el recorrido sin fin de una serie de pasos a partir del efecto que consideramos. Hay también que tener presente aquí que el infinito de que se trata en las vías es un infinito metafísico (serie de causas de efectos reales metafísicamente considerados) y no un infinito matemático (que tiene un valor puramente lógico y formal) ni un infinito físico, en el que las causas son unívocas y explican, en todo caso, el fieri del efecto. He aquí dos textos, uno de Santo Tomás y otro de Aristóteles que ponen de manifiesto que si se diese un proceso al infinito en la serie de las causas eficientes (esencialmente subordinadas en el presente) en orden a la producción de un efecto, no habría una causa primera: «En todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa del medio, y lo medio de lo último, ya sea tan sólo un medio, ya sean varios. Luego, quitando lo primero, el medio no podrá ser causa. Y si se procediese indefinidamente en

las causas eficientes, ninguna sería causa primera. Luego desaparecen todas aquellas que son medios. Lo cual es, sin embargo, manifiestamente falso» «Para las cosas intermedias que tienen un término último y otro anterior, necesariamente será el anterior causa de los que le siguen. Pues si tuviéramos que decir cuál de los tres términos es causa, diríamos que el primero; no, ciertamente, el último, porque el término final no es causa de nada. Y tampoco el intermedio, pues sólo es causa de uno (y nada importa que el término intermedio sea uno o más de uno, ni que sean infinitos en número o finitos). Pues de los infinitos de este modo y de lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta el presente. De suerte que, si no hay un término primero, no hay en absoluto ninguna causa» Prolongar la serie de las causas no es más que alargar el problema. Si no hubiera una primera causa, no habría causas intermedias, ni efecto, ni nada.

D) El término de las vías

La conclusión de cada una de las vías es la necesaria existencia de Dios:

a) primer motor inmóvil (1.ª vía),

b) causa eficiente incausada (2.ª),

c) necesario no por otro (3.ª),

d) ser por esencia (4.ª),

e) primera inteligencia ordenadora (5.ª).

Sólo la correcta intelección del significado de los pasos, expuestos aquí sintéticamente, muestra la eficacia probativa de la existencia de Dios. Teniendo presente lo señalado hasta ahora, pasamos al estudio de cada una de ellas.

Gonzales, A. (2008). Teología natural (6ª ed.). España: S.A. Eunsa. Ediciones universidad Navarra, p. 92-101.

La primera vía: la vía del movimiento

La primera y más manifiesta vía se toma del movimiento (ex parte motus).Es innegable y consta por el testimonio de los sentidos que en este mundo hay algunas cosas que se mueven. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve, pues mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto. Esto no puede hacerlo más que lo que está en acto; por ejemplo, lo cálido en acto, como el fuego, hace al leño, que es cálido en potencia, ser cálido en acto, y por esto lo mueve y altera. Pero no es posible que una cosa esté al mismo tiempo en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino sólo respecto a cosas diversas, pues lo que es cálido en acto no puede ser al mismo tiempo cálido en potencia, sino frío en potencia. En consecuencia, es imposible que algo sea, bajo el mismo respecto, motor y movido, esto es, que se mueva a sí mismo. Por consiguiente, todo lo que se mueve se mueve por otro. Pero si aquello por lo que se mueve es también movido, es necesario que se mueva por otro, y éste por otro. Pero aquí no se puede proceder al infinito, porque entonces no habría un primer motor y, por consiguiente, tampoco ningún otro motor, puesto que los motores segundos no mueven sino en cuanto son movidos por el primero, como el báculo no se mueve más que siendo movido por la mano. Por tanto, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y por éste todos entienden a Dios.

A) Si en todas las vías interesa entender el punto de partida, quizá sea más necesario respecto a la primera. Aquí el hecho de que se parte es la experiencia del movimiento, el hecho del cambio. En el ámbito de lo corpóreo, la realidad del movimiento y del cambio es universal; es algo que se comprueba fácilmente en la experiencia. De ahí que Tomás de Aquino diga que es la vía más clara y manifiesta. Esta pone de manifiesto que en el mundo hay seres que se mueven. Este es el hecho de experiencia de que se parte; no del movimiento en cuanto tal (el fieri es ininteligible si no radica en el ser), sino del movimiento radicado en un sujeto, en un ente. Ahora bien, hay que tener presente que el movimiento de que aquí se habla es movimiento metafísico, o mejor, movimiento tomado metafísicamente. No se trata del movimiento físico, ni de ninguna manera entran a formar parte de la explicación de la vía las concepciones espaciotemporales del movimiento, que en su ámbito son más o menos acertadas para explicar el movimiento físico, pero poco o nada tienen que ver con el ser que se mueve. Por ello, no tiene sentido plantear la vía como históricamente con mucha frecuencia se ha hecho en función de que Santo Tomás partía del movimiento local, o que está ligado a la «cosmografía» de la época de Aristóteles o medieval, pues se trata de un hecho metafísico independiente de hipótesis científicas o del estado de la ciencia en un momento determinado. «Repitámoslo: la noción científica de movimiento no está aquí en juego. La existencia del movimiento es lo que cuenta; lo que la prueba requiere es una explicación de que el movimiento es, o existe. En resumen, investiga la

causa; quiere explicar el por qué hay movimiento en el mundo». Por ello, Santo Tomás en el desarrollo de la prueba arguye en función de la definición metafísica de movimiento. Este es el paso de la potencia al acto, o como dice él: «acto del ente en potencia en cuanto está en potencia» o «acto del móvil en cuanto que es móvil». Recuérdese que se llama potencia a aquello que puede ser algo y no lo es todavía; y acto aquello que ya es. El acto y la potencia dividen al ente creado: todo ente finito está realmente compuesto de potencia y acto; interesa poner de manifiesto que el acto de suyo dice perfección; de por sí no implica limitación alguna. De ahí que deba considerarse que ser y ser acto es lo mismo; y el sujeto que se mueve está en acto porque es.

B) Pero si el movimiento es explicado en función del paso del ser en potencia al ser en acto, la aplicación de la doctrina de la causalidad al movimiento es fácilmente explicada: todo lo que se mueve, se mueve por otro. «¿Cuál puede ser la causa de que un ser devenga progresivamente lo que puede llegar a ser, pero no es? Puesto que todavía no es lo que va a llegar a ser, el ser que cambia no puede ser la causa de su propio cambio. Decir que lo es, sería lo mismo que mantener que está dándose a sí mismo algo que no tiene.
Consecuentemente, cada movimiento, o cambio, es causado por algo que ya es lo que el sujeto del movimiento está en vías de ser. Recurriendo a los términos técnicos ya definidos, diremos que nada puede ser llevado de potencia a acto, sino por algo que es en acto. Corolario inmediato de esta conclusión es que nada puede moverse a sí mismo. Cuando este imposible parece

suceder, lo que realmente ocurre es que una parte de cierto ser mueve a otra parte... Empleando una vez más el mismo lenguaje técnico podemos decir que una misma cosa no puede estar en potencia y en acto en el mismo aspecto y al mismo tiempo. Nada es más evidente, pues ser ambas cosas, en acto y en potencia en el mismo aspecto sería tanto como ser y no ser en el mismo aspecto y al mismo tiempo» De modo contrario, se atenta contra el principio de no contradicción y de esa manera no se ofrece una adecuada explicación del movimiento, ya que ésta debe atenerse a la realidad y al principio de no contradicción.

C) Todo lo que se mueve se mueve por otro, pero el tránsito al infinito no es posible, porque contemplando un ser que se mueve y dada la imposibilidad de que se mueva a sí mismo, es necesario que haya otro ser distinto de él que sea motor; ahora bien, si éste también se mueve, hay que seguir buscando la causa de ese movimiento. Pero no se puede llegar al infinito en una serie de cosas que sean a la vez motor y movidas (se entiende esencialmente subordinadas en el presente, como se ha visto en la introducción de las vías). ¿Qué sucedería si se supone un proceso al infinito en la serie de motores y móviles? En último término, conduciría a negar la existencia del movimiento, por cuanto «ningún movimiento actual puede tener razón de ser en una serie de motores movidos, puramente transmisores del movimiento en cuestión. Si todos los motores necesitasen ser movidos y no hay un primer motor que mueva sin ser movido, no podría existir ningún movimiento como acto del móvil. En consecuencia, debe existir un Primer Motor

inmóvil, es decir que mueva sin ser movido por otro ni por sí mismo.

Gonzales, A. (2008). Teología natural (6ª ed.). España: S.A. Eunsa. Ediciones universidad Navarra, p. 101-105.

La segunda vía: la vía de las causas eficientes.

La segunda prueba de la existencia de Dios está tomada a partir de la noción de causa eficiente, ex ratione causae efficientis.[1] Su origen se encuentra en Aristóteles,[2] el cual declara imposible un proceso al infinito en uno cualquiera de los cuatro géneros de causas: material, motora, final o formal, y concluye que hay que remontarse siempre a un primer principio. No obstante, deben hacerse dos observaciones. En primer lugar, Aristóteles no habla ahí de causa eficiente, sino de causa motora, lo cual es curioso puesto que el texto es citado por Santo Tomás para justificar el paso de la causalidad motriz a la causalidad eficiente. Por otro lado, Aristóteles no deduce de ella inmediatamente la existencia de Dios. Avicena, por el contrario,[3] después Alain de Lille,[4] y finalmente Alberto Magno[5] utilizan la argumentación de Aristóteles con este fin. Entre las diversas formas que reviste la prueba en estos pensadores, la que le da Avicena es particularmente interesante, puesto que se aproxima mucho a la prueba tomista. Las semejanzas no son, sin embargo, de tal clase que no se pueda legítimamente suponer[6] que Santo Tomás la ha obtenido directamente mediante una profundización personal en el texto de Aristóteles. Puede abordarse, pues, su exposición.

Consideremos las cosas sensibles, único punto de partida posible para una demostración de la existencia de Dios. Constatamos en ellas un orden de causas

eficientes. Por otra parte, no se encuentra, y no puede encontrarse un ser que sea causa eficiente de sí mismo. Al ser la causa necesariamente anterior a su efecto, un ser que fuera su propia causa eficiente debería ser anterior a sí mismo, lo que es imposible. Por otra parte, es imposible ascender al infinito en la serie de causas eficientes ordenadas. Hemos constatado, en efecto, que hay un orden de causas motoras, es decir, que están dispuestas de tal modo que la primera es causa de la segunda y esta de la última. Esta afirmación continúa siendo verdadera para las causas eficientes, tanto si se trata de una sola causa intermedia que une la primera a la última como si se trata de una pluralidad de causas intermedias. En los dos casos, cualquiera que sea el número de causas que median, es la causa primera la causa del último efecto, de tal modo que, si se suprime la primera causa, se suprime el efecto, y que, si no hay un primer término en las causas eficientes, no habrá ya ni intermedio ni último. Ahora bien, si hubiera una serie infinita de causas así ordenadas, no habría ni causas eficientes intermedias ni último efecto. Pero constatamos que en el mundo hay tales causas y tales efectos; es, pues, necesario establecer una causa eficiente primera, que todos llaman Dios.[7] El texto de la prueba en la Contra Gentiles es casi idéntico al de la Suma Teológica; las diferencias no residen sino en el modo de expresión: es, pues, inútil insistir en ello.

Conviene notar el estrecho parentesco que une la segunda prueba tomista de la existencia de Dios con la primera; en uno y otro caso, la necesidad de un primer término encuentra su fundamento en la imposibilidad del

proceso al infinito en una serie ordenada de causas y efectos. En ninguna parte como aquí se estaría más vivamente tentado a admitir la tesis recientemente propuesta de que hay, no cinco pruebas, sino una sola prueba de la existencia de Dios dividida en cinco partes.[8] Si se entiende por esto que las cinco vías de Santo Tomás se condicionan unas a otras --y se llega a presentar la prueba por el primer motor como una simple preparación de la siguiente prueba--, la conclusión es inaceptable.[9] Cada prueba se basta a sí misma, y esto es especialmente cierto en lo que respecta a la prueba por el primer ¡notar: prima et manifestior via. Sin embargo, es exacto afirmar que las cinco pruebas tomistas tienen una estructura idéntica, incluso que forman un todo y se completan recíprocamente; pues si una cualquiera de ellas basta para establecer que Dios existe, cada una toma su punto de partida en un orden de efectos diferente y, en consecuencia, ilumina un aspecto diferente de la causalidad divina. Mientras que la primera nos permite alcanzar a Dios como origen del movimiento cósmico y de todos los movimientos que de él dependen, la segunda nos permite alcanzarlo como causa de la existencia misma de las cosas. En un sistema de conocimiento que subordine respecto a la esencia divina la determinación del quid est a la del an est, la multiplicidad de las pruebas convergentes no podría ser considerada como un punto indiferente.

Finalmente, es necesario señalar que si la prueba por la causa eficiente se apoya, como la prueba por el primer motor, en la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de las causas, es porque, aquí también, las causas

esencialmente ordenadas son causas jerárquicamente ordenadas en principales e instrumentales. Una serie infinita de causas del mismo grado es no solamente posible, sino incluso, en la hipótesis aristotélica de la eternidad del mundo, necesaria. Un hombre puede engendrar otro hombre, que, a su vez, engendra otro, y así sucesivamente al infinito; la razón de ello es que, en efecto, una serie de tal clase no tiene un orden causal interno, puesto que es en tanto que hombre y no en tanto que hijo de su padre como un hombre engendra a su vez. ¿Queremos encontrar, por el contrario, la causa de su forma en tanto que tal, la causa en virtud de la cual es hombre y capaz de engendrar? Esta ya no es, evidentemente, de su grado, sino que se descubrirá en un ser de grado superior, y lo mismo que este ser superior explica a la vez la existencia -y la causalidad de los seres que le son subordinados, su causalidad la recibe, a su vez, de un ser que le es superior. Por esta razón se impone la necesidad de un primer término: este primer término contiene, efectivamente, de modo virtual, la causalidad de la serie entera y de cada uno de los términos que la constituyen.[10] En la doctrina tomista, no hay más que una eficacia, la única fuente de eficacia para el mundo entero: nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis; y esta es la razón, también, por la que, tanto en el orden de las causas eficientes como en el de las causas motoras, es necesario detenerse en un supremo grado.

El origen histórico de esta segunda prueba nos ha sido indicado por Santo Tomás en su Contra Gentiles, cuya exposición se refiere explícitamente a la Metafísica de

Aristóteles, libro 11. Incluso, se presenta como una prueba del mismo Aristóteles, para mostrar «que es imposible proceder al infinito en las causas eficientes, antes bien es preciso llegar en ella a una sola causa primera, la cual llamamos Dios». No obstante, como ya hemos dicho, si uno se dirige al pasaje al que Santo Tomás parece haber apuntado (Met., 11, 2, 994, a 1-19), se constató que allí no se hace directamente cuestión de la causa eficiente. Aristóteles demuestra en él que no se puede ascender al infinito en ninguno de los cuatro género de causas: material, motriz, final y formal, pero de la causa eficiente propiamente dicha no se hace mención. El problema que se nos planteaba a propósito de la causa motriz, se plantea aquí de nuevo con una urgencia todavía más apremiante: ¿Santo Tomás no hace sino seguir a Aristóteles o vuelve a tomar por su propia cuenta la serie de argumentos a los que aportará un sentido nuevo?

Etennie Gilson. (2014). El tomismo. España: EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

La tercera vía: la vía de la contingencia

La tercera vía parte de la generación y corrupción, y llega a Dios como Ser Necesario por sí mismo. Aunque con diversos criterios, a veces encontrados, muchos filósofos a lo largo de la historia han considerado esta demostración como la mejor, hasta el punto de que algunas otras, como la segunda y la cuarta, alanzarían pleno valor a la luz de ésta; ha ocurrido así porque se la consideraba como la más universal en el punto de partida. Sin embargo, esa pretendida universalidad se fundamentaba en un equivocado concepto de contingencia, como veremos; lo cual, por supuesto, no quiere decir que pruebe menos, sino únicamente que no es la vía metafísica por excelencia ni la más propia según la metafísica de Santo Tomás. En la Summa Toheologiae es enunciada de esta manera: «la tercera vía parte del ente posible y necesario, y puede formularse así…

Encontramos en el mundo algunas cosas que son posibles de ser y no ser. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición sean siempre, puesto que lo que es posible de no ser,alguna vez no es. Si, pues, todas las cosas son posibles de no ser, alguna vez no existió nada; pero si esto es verdad, tampoco existiría nada ahora, porque lo que no es no empieza a ser sino por algo que es. Luego si nada existía es imposible que algo comenzara a ser, y de este modo no existiría nada, lo cual es evidentemente falso. Luego no todos los entes son posibles, sino que debe existir alguno que sea necesario. Pero todo ente necesario o tiene causa de su necesidad

en otro o no la tiene. No es posible proceder al infinito en los seres necesarios que tienen causa de su necesidad, como tampoco lo es en las causas eficientes. En consecuencia, necesariamente debe existir algo que sea necesario por sí mismo, que no tenga la causa de su necesidad fuera de sí sino que sea causa de la necesidad de los demás, al cual todos llaman Dios»

A) Si en todas las vías es fundamental entender bien el punto partida en la tercera es imprescindible, ya que una equivocada noción de lo posible y necesario conduce a una distorsión del pensamiento de Santo Tomás, y ya no sólo con referencia a la intelección de esta vía, sino que alcanza puntos neurálgicos de su metafísica del ser. Afirma Santo Tomás que la tercera vía se toma de lo posible y necesario (ex possibile et necessario) Posible no se emplea aquí en el sentido de lo que no es, pero puede ser, es decir, como el objeto propio de una determinada potencia activa, sino en el sentido de lo que puede ser y no ser. A este último se le denomina contingente. Necesario, en cambio, es lo que no puede ser de otro modo, o mejor, lo que no puede no ser. De ahí que para Santo Tomás «algo es contingente en razón de la materia, pues contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia corresponde a la materia. La necesidad sigue a la razón de forma, pues las cosas que se siguen de la forma inhieren con necesidad» En consecuencia, sólo son contingentes, posibles de ser y no ser, los entes materiales. Los seres espirituales son necesarios, aunque es claro que no son necesarios por sí mismos, sino que la causa de su necesidad la tienen por otro. Quiere decirse que todos los entes finitos son no necesarios por sí

mismos, pero en diversos grados: no es lo mismo un ángel que una piedra. Por el contrario, quienes consideran la contingencia en el sentido de posibilidad de ser afirman el mismo grado de no necesidad para todos los entes que no son Dios; ello es consecuencia, de un modo u otro, de la reducción del ser a la esencia, de no entender la esencia como potencia de ser y el esse como principio intrínseco del ente que le hace real. Pero el contingentismo absoluto de todo lo que no sea el propio Dios es algo que de ninguna manera tiene fundamento en la metafísica de Tomas de Aquino. Esto es así porque el acto únicamente se limita por la potencia correspondiente, y como en los entes el esse es acto, se determinará por su potencia, que es la esencia. Pero existen esencias que una vez actualizadas no pueden dejar de ser, son necesarias y no contingentes, ya que no son corruptibles (así el ángel el alma humana). De ahí que no pueda considerarse a esta vía como la más universal en el punto de partida, porque el hecho de experiencia está limitado por Santo Tomas a los entes posibles de ser y no ser, «ya que vemos algunas cosas que se generan y se corrompen», es decir, los entes contingentes, los entes materiales. Las cosas que se generan y se corrompen son patentes en la experiencia. El hecho de la generación y corrupción de algunos entes nos lleva a considerarlos como posibles de ser y no ser. Las cosas que se engendran, que comienzan a ser en un momento determinado, y que en otro momento determinado se corrompen, dejan de ser, son limitadas en la duración, pues o no han sido siempre (las que en un momento determinado empiezan a ser por generación) o no son siempre (las que se corrompen en un momento

determinado). Esos entes que se generan y se corrompen son, en consecuencia, posibles de ser y no ser, o sea, contingentes.

B) Pero si todas las cosas ouesen possibilia esse et non esse no existiría nada; por tanto hay cosas necesarias, cosas que no son possibilia non esse. Esto resulta fácil probarlo. Algunas cosas que se generan o se corrompen es imposible que existan siempre. De la misma noción de generación y corrupción se desprende que los entes que se generan, antes no existan, y los que se corrompen no existen después de corromperse. Pero si todas las cosas que vemos son posibles de no ser, contingentes , habría existido un tempo en que no habría habido nada; «pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, porque lo que no es no empieza a ser sino por algo que es». La nada en cuanto tal no puede ser principio de algo. Ahora bien, que no existe nada ahora es a todas luces falso. Eon consecuencia, no todos los entes son contingentes sino que tiene que haber algunas cosas necesarias.

C) Esa necesidad o es per se o es ab alio. Todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad en sí mismo, o por otro. Una serie infinita de entes necesarios ab alio –que reciben de otro su necesidad– necesarios por participación, no tendría fundamento. Y ello por idénticas razones vistas al estudiar las causas eficientes en la segunda vía.

D) Se llega por tanto a la existencia de un primer Ente necesario por sí mismo, que no puede tener la necesidad recibida, sino que es absolutamente necesario. El ser

necesario por sí mismo es aquel que no tiene el ser recibido por otro, sino que es su mismo ser, el ser mismo subsistente: Dios.

Gonzales, A. (2008). Teología natural (6ª ed.). España: S.A. Eunsa. Ediciones universidad Navarra, p. 110-113

Bibliografía recomendada: 120 libros de tomismo.

1. Teología natural. Ángel-Luis González García.
2. Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino. Ángel Luis González.
3. ¿DIOS EXISTE?: El libro que todo creyente deberá (y todo ateo temerá) leer. Por Dante Urbina.
4. El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Etienne Gilson.
5. La Síntesis Tomista. Garrigou Lagrange, Reginald.
6. Lecciones de metafísica. Lawrence Dewan.
7. Santo Tomás de Aquino. Stanislas Breton.
8. Introducción al Tomismo. Gustavo Eloy Ponferrada.
9. Filosofía moderna y Filosofía Tomista. Octavio N. Derisi.
10. Introducción a la metafísica Tomista. Miguel Grosso.
11. El pensamiento de Santo Tomás. Frederick Charles Copleston
12. Fundamentos de Filosofía. Millán Puelles.

13. Manual de filosofía Tomista. Tomo I: Lógica formal, Ontología, Psicología. Collin Enrique.
14. Manual de filosofía Tomista. Tomo II: Criteriología, Metodología, Moral, Teología natural. Collin Enrique.
15. Iniciación a la Filosofía de Tomás de Aquino I: Introducción-Lógica, H.D. Gardeil
16. Iniciación a la Filosofía de Tomás de Aquino II:Cosmología. H.D. Gardeil.
17. Iniciación a la Filosofía de Tomás de Aquino IV - Metafísica, H.D. Gardeil.
18. Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino. González, Ana Marta.
19. El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre problema moderno. García-Valdecasas, Miguel.
20. Introducción a Tomás de Aquino, Doce lecciones, Josef Pieper.
21. La Filosofía Política Sto. Tomas De Aquino. Galán Gutiérrez.
22. Iniciación A Tomás De Aquino Jean-pierre Torrell.
23. Introducción A La Metafisica. Gomez Perez.
24. Posibilidad Y Principio En Tomas De Aquino. Santiago Arguello.

25. Tomas De Aquino y El Neoplatonismo. Luis Farre.

26. Metafísica del alma después de la muerte: Un estudio a través de Platón, Santo Tomás de Aquino y A. Gálvez. Faustino Ruíz.

27. Santo Tomas de Aquino. Tomo I. Antonin Sertillanges.

29. Santo Tomas de Aquino. Tomo II. Antonin Sertillanges.

30. Santo Tomas de Aquino: su vida, su obra y su época. Eudaldo Forment.

31. Metafísica. Eudaldo Forment.

32. Id a Tomás: Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás. Eudaldo Forment.

33. Fundamentos de la teología moral de Santo Tomás de Aquino (Lecciones sobre la filosofía y la teología moral de Santo Tomás de Aquino) Ignacio Eugenio María Andereggen.

34. Introducción a la teología de Santo Tomás de Aquino: Una perspectiva histórica y metafísica. Ignacio Eugenio María Andereggen.

35. Filosofía Primera: Lecciones aristotélico dionisiano tomistas de Metafísica. Ignacio Eugenio María Andereggen.

36. La ciudad de Dios en Santo tomas de Aquino. Ramos Alejandro.

37. Anotaciones De Metafísica - Siguiendo A Aristóteles Y A Santo Tomas De Aquino. Medina Estevez Jorge.

38. Tomás de Aquino: Un pensamiento siempre actual y renovador. Francisco Canals Vidal.

39. Santo Tomás de Aquino. G. K. Chesterton.

40. Creación y Conservación en Santo Tomás de Aquino: Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua. Ricard Casadesús.

41. Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino. Antonio Berjón y Vázquez.

42. La verdad en la vida de la persona humana según santo Tomás de Aquino: Un estudio sobre las resonancias del concepto de veritas vitae en la antropología y en la ética tomista. Guillermo L. Gomila.

43. Elementos de Filosofía Especulativa Según Las Doctrinas De Los Escolásticos Y Singularmente De Santo Tomás De Aquino, 1. Giuseppe Prisco.

44. Vida Histórica De Santo Tomas De Aquino, De La Orden De Predicadores: Con Exposición De Su Doctrina Y De Sus Obras. Antoine Touron (O.P.)

45. Teoría del conocimiento. Alejandro Llano Fuentes.

46. Percepción y pensamiento (Colección filosófica). Cornelio Fabro .
47. Sobre la esencia del conocimiento. Francisco Canals Vidal.
48. La estructura de la subjetividad. Antonio Millán.
49. Palabras, ideas, cosas: el problema de los universales. Casaubon Estrada.
50. Nociones Generales De Lógica Y Filosofía. Casaubon Estrada.
51. Tratado Metafísica vol. 1: Ontología: Ontología. González álvarez.
52. Tratado Metafísica vol. 1: Teología natural. González álvarez.
53. Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural. Jesús García López.

54 Metafísica y Lenguaje. Alejandro Llano Cifuentes.

55. Los grados del saber. Jacques Maritain.
56. Breve tratado de la existencia y lo existente. Jacques Maritain.
57. De Bergson a Tomás de Aquino. Jacques Maritain.
58. Y Dios permite el mal. Jacques Maritain.

59. Dios: Su Existencia y Su Naturaleza. Garrigou Lagrange Reginald.

60. El Realismo Metódico. Gilson Etienne.

-LIBROS DE TOMISMO EN INGLÉS

61. Five Proofs of the Existence of God. Edward Feser.

62. Philosophy of Mind, Revised Edition: A Beginner's Guide. Edward Feser.

63. Aristotle’s Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science. Edward Feser.

64. The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism. Edward Feser. Edward Feser.

65. Aquinas: A Beginner's Guide. Edward Feser.

66. Scholastic Metaphysics. Edward Feser.

67. Aristotle on Method and Metaphysics. Edward Feser.

68. Scholastic Metaphysics A Contemporary Introduction. Edward Feser.

69. Classifying Reality. Wiley-Blackwell. David S. Oderberg.

70. The Metaphysics of Good and Evil. Routledge David S. Oderberg.

71. The Cambridge Companion to Aquinas. Cambridge University Press. Norman Kretzmann, Eleonore Stump.

72. The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas. Oxford University Press, USA. Gilles Emery, Francesca Murphy.

73. The Oxford Handbook of Aquinas. Oxford University Press. Brian Davies, Eleonore Stump.

74. A Shorter Summa: The Essential Philosophicalpass Ages of Saint Thomas Aquinas' Summa Theologica. Ignatius Press. Peter J. Kreeft.

75. The Power of God: by Thomas Aquinas. Oxford University Press. Aquinas Saint Thomas, Regan, Richard J.

76. Practical Theology: Spiritual Direction from St. Thomas Aquinas. Ignatius Press. Peter Kreeft.

77. Real Essentialism (Routledge Studies in Contemporary Philosophy) Routledge. David S Oderberg.

78. Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary. Oxford University Press. Brian Davies.

79. The Reality of God And the Problem of Evil. Brian Davies.

80. St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Catholic University of America Press. John Goyette, Mark Latkovic, Richard S Myers.

81. The philosophy of Thomas Aquinas. Recorded Books. Peter Kreeft.

82. Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology. Wiley-Blackwell. Matthew Levering.

83. The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being. The Catholic University of America Press. John F. Wippel.

84. The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever? The Catholic University of America Press. John F. Wippel.

85. Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II (Studies in Philosophy & the History of Philosophy) Catholic University of America Press. John F. Wippel.

86. Medieval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason (Aquinas Lecture) Marquette University Press. John F. Wippel. 71 Studies in Medieval Philosophy. CUA Press. John F. Wippel

87. Right And Reason: Ethics Based on the Teachings of Aristotle & St. Thomas Aquinas. TAN Books. Austin Fagothey.

88. The Trinitarian christology of St Thomas Aquinas. Oxford University Press. Legge, Dominic.

89. The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles. Oxford University Press, USA. Norman Kretzmann.

90. Selected writings. Penguin Classics. Aquinas Saint Thomas, McInerny, Ralph.

91. Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory. Oxford University Press, USA. John Finnis. Aristotle in Aquinas's theology. Oxford University Press. Emery, Gilles, Levering, Matthew (eds.)

92. Truth in Aquinas (Routledge Radical Orthodoxy) Routledge. John Milbank, Catherine Pickstock.

93. Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Cambridge University Press. Russell L. Friedman.

94. Thomas Aquinas & the Liturgy. Sapientia Press. David Berger.

95. God and Evil: In the Theology of St Thomas Aquinas. Bloomsbury Academic. Herbert McCabe.

96. On Aquinas. Burns & Oates. Herbert McCabe, Sir Anthony Kenny.

97. Aquinas' Proofs for God's Existence: St. Thomas

Aquinas on: "The Per Accidens Necessarily Implies the Per Se" Springer Netherlands Dennis Bonnette Ph.D. (auth.)

98. After Aquinas: versions of Thomism Wiley-Blackwell Fergus Kerr.

99. Thomas Aquinas's Quodlibetal Questions. Oxford University Press, USA Brian Davies, Turner Nevitt.

100. Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages (Continuum Studies in Philosophy) Continuum Alexander W. Hall.

101. Aquinas on Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the DE PRINCIPIIS NATURAE and the DE MIXTIONE ELEMENTORUM of St. Thomas Aquinas. University of Notre Dame Press. Joseph Bobick, St. Thomas Aquinas.

102. Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology) Rudi Te Velde.

103. Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia. Oxford University Press. Gaven Kerr.

104. Aquinas and Modern Science: A New Synthesis of Faith and Reason. Angelico Press. Gerard Verschuuren, Joseph Koterski.

105. Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives, Oxford University Press, USA. Brian Davies (editor).

106. Justice and Charity: An Introduction to Aquinas's Moral, Economic, and Political Thought. Baker Publishing Group. Michael P. Krom.

107. The Thomist Spectrum. Helen James John.

108. Manual of Neo-Scholastic Philosophy. Charles Baschab.

109. A Manual of Modern Scholastic Philosophy (in two volumes) Cardinal Mercier.

110. An Introduction to Philosophy: The Perennial Principles of the Classical Realist Tradition. Daniel J. Sullivan.

111. Manual of Neo-Scholastic Philosophy. Charles Baschab.

112. Man and Morals. Celestine N. Bittle.

113. The Introduction to Moral Science. John A. Oesterle, Ethics

114. Man as Man: The Science and Art of Ethics. Thomas J. Higgins.

115. The Science of Ethics, Volume I: General Ethics. Michael Cronin.

116. The Science of Ethics, Volume II: Special Ethics. Michael Cronin.

117. From a Realist Point of View. William A. Wallace.

118. God and the Empiricists. Harry R. Klocker.

119. Nature and Motion in the Middle Ages. James A. Weisheipl.

120. Natural Theology. D Q. McInerny